MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

11. Jahrgang 1960 Heft 1

Person und Gnade

Von J. B. Alfaro, Rom

I

In der tiefsten Schicht des menschlichen Wesens liegt eine radikale Antinomie: der Mensch ist *endlicher Geist.*

Weil der Mensch *Geist* ist, ist er fähig sich im Selbstbewußtsein zu besitzen und strebt nach einer inneren lichterfüllten Selbstvergegenwärtigung; er möchte selbstdurchsichtig sein, d. h. sich in dem Durchlichtetsein seiner selbst erfassen. Weil der Mensch *endlich* ist, kann er zum Selbstbewußtsein nur gelangen, indem er gleichzeitig etwas mitwahrnimmt, das nicht sein Bewußtsein ist; er kann sich nicht in einem Selbstbewußtsein besitzen, das jedes objektiven Inhaltes entbehren würde. Das endliche denkende Subjekt kann nicht eine reine Selbstwahrnehmung erreichen; es gelingt ihm nur sich zu erfassen, indem es nach Etwas strebt, das nicht es selbst ist. Die Dualität Subjekt-Objekt findet sich unvermeidlich in jeder intellektuellen Aktivität des Menschen; in dieser unüberwindlichen Zweiheit offenbart sich die grundlegende Antinomie des Menschen als *endlichen Geistes*[1]).

Weil der Mensch *Geist* ist, ist er fähig sich selbst in der Ausübung seiner Freiheit zu besitzen; im freien Akt erreicht der Mensch den Höhepunkt des Selbstbewußtseins, weil er in ihm in einzigartiger Dichte die innere Erfahrung, er selbst zu sein, erlebt. Weil er *endlicher* Geist ist, kann der Mensch in seiner freien Wahl sich selbst nicht als etwas Absolutes besitzen; seine Freiheit kann er nur innerhalb des aprioristischen Horizontes eines absoluten Wertes ausüben, der weder der Mensch noch sein freier Akt ist. In seiner freien Selbstbestimmung strebt der Mensch nach der eigenen inneren Vollendung; er kann aber nach dieser nur streben, indem er gleichzeitig auf ein Absolutes hinzielt, das sich wie eine richtungsweisende Norm seiner gesamten freien Aktivität auferlegt. Die Dualität *Amor-sui* (aprioristisches Streben nach der eigenen Vollendung) *Amor-alterius* (aprioristisches Streben nach einem absoluten Wert) ist eine grundlegende Kon-

[1]) Ein reines Selbstbewußtsein würde eine vollständige Identität zwischen Sein und Bewußtsein, zwischen Existenz und Selbstbesitz einschließen. Diese aber kann es nur in dem absoluten Sein geben; das reine und totale Durchlichtetsein seiner selbst fällt mit der Aseität zusammen.

stante des Menschen, die seine ganze freie Aktivität ausrichtet[2]); in dieser zweiten Dualität, (die mit der vorgenannten in innigstem Zusammenhang steht und sie vervollständigt), offenbart sich wiederum die grundlegende Antinomie des Menschen als *endlichen Geistes.*

Weil er *Geist* ist, steht der Mensch dem unbeschränkten Horizont des Seins offen gegenüber; er ist fähig alles Endliche und sich selbst zu transzendieren und fühlt sich innerlich von einem unbegrenzten Jenseits angezogen. Nur in der unmittelbaren Anschauung des unendlichen Ur-Seins kann die menschliche Vernunft ihre vollkommene Ruhe finden; solange sie nicht zu dieser Anschauung gelangt, ist sie innerlich angetrieben, immer weiter nach einer tieferen Lösung des Grundproblems des Seins zu suchen. Das grundlegende Verlangen des menschlichen Willens nach einem wirklichen absoluten Wert kann nur durch den unmittelbaren Besitz des unendlichen Gutes gestillt werden. Das Offenstehen zu dem Unendlichen in sich, als dem absoluten letztmöglichen Endpunkt, konstituiert die tiefste Ausrichtung des Menschen; darum ist der Mensch *capax Dei, imago Dei*[3]).

Weil der Mensch *endlicher* Geist ist, kann er aus sich selbst allein nicht die unmittelbare Vereinigung mit dem Unendlichen erreichen; Gott transzendiert das dynamische Vermögen des geistigen Geschöpfes[4]).

Das ist das große Paradoxon des Menschen: in seiner ontischen Struktur ist er endlich und doch ist er auf das Unendliche, als auf den absoluten Endpunkt seiner inneren Finalität, ausgerichtet; in der aktiven Potenz seines Dynamismus ist er beschränkt, aber unbeschränkt in dem innersten Streben, das diesen selben Dynamismus ausrichtet; seine letztmögliche Vollendung kann er nur in der unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen finden und doch vermag er aus sich selbst nicht zu diesem Unendlichen zu gelangen; er kann seiner selbst nur bewußt sein unter der inneren Anziehung des einen Absoluten, das er nicht erreichen kann; er kann sich selbst im Freiheitsakt nur besitzen, indem er nach Etwas strebt, das immer über ihn hinausliegt. Der Mensch lebt seine *Geistigkeit* in seinem spontanen Verlangen nach dem Unendlichen; seine eigene *Endlichkeit* erlebt er in der Abwesenheit dieses Unendlichen, das er nicht erlangen, das zu erstreben er aber auch nicht lassen kann; die innerste Lebensbefindlichkeit des Menschen ist gleichzeitig ein Verlangen nach dem Unendlichen und das Bewußtsein seiner Abwesenheit. Die Existenz des Menschen schließt dramatische Spannung ein zwischen einem unbeschränkten Verlangen (Ausdruck seiner Geistigkeit) und dem Unvermögen, dieses zu befriedigen (Ausdruck seiner geschöpflichen Endlichkeit); diese lebendige Spannung entspricht der ontischen Grundantinomie des Menschen als endlichen Geistes[5]).

---

[2]) Der Mensch kann sich in seiner freien Aktivität nicht der Anziehung eines absoluten Wertes entziehen; er steht *a priori* im Horizont des Absoluten. Ebensowenig kann sich der Mensch des ihm eingeborenen Strebens nach der eigenen Vollendung entziehen; auch diese wurzelhafte Ausrichtung des menschlichen Willens ist aprioristisch (vgl. J. DE FINANCE, *La Motion du Bien:* Gregorianum 39 [19–58] 543).

[3]) Vgl. S. Th., I–II, q. 2, a. 8; Comp. Theol., I, 104; J. MARECHAL, *Le point de départ de la Metaphysique*, V, 146–158, 438–468, J. B. LOTZ, *Kant und die Scholastik heute*, 102–108; B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, 634–651.

[4]) Vgl. S. Th., I, q. 12, a. 4; I–II, q. 5, a. 5; Contra Gent., III, 52.

[5]) Zu dieser Konklusion gelangen wir in unserem theologischen Aufsatz über die Transzendenz und Immanenz des Übernatürlichen: Gregorianum, 38, (1957), 5–50. – Hiermit stimmt im Wesentlichen der Grundgedanke der philosophischen Studie von M. F. SCIACCA, *L'uomo, ›questo squilibrato‹* (Rom 1956), überein.

Diese radikale Antinomie begründet gerade die Offenheit des Menschen für die Gnade. Die Anschauung Gottes entspricht jenem Verlangen nach dem Unendlichen, d. h. der Geistigkeit des Menschen; das Göttliche im Menschen (imago Dei) ist eine Voraussetzung für die Vergöttlichung (similitudo Dei) durch Gnade und Visio: so gibt sich die Immanenz des Übernatürlichen kund. Anderseits kann der Mensch, *endlicher* Geist, das Unendliche in sich nur als freies Selbstgeschenk Gottes erlangen: *Der Mensch steht offen für die Anschauung Gottes, als reiner Gnade:* die grundlegende Antinomie seiner kreatürlichen Geistigkeit kann nur durch die freie Selbsthingabe Gottes überwunden werden: darin gibt sich die Transzendenz des Übernatürlichen kund.

Das Offensein für die Gnade fällt mit der grundsätzlichen Struktur des Menschen, als geistigen Geschöpfes, zusammen; drückt diese Formel aber genau den Anknüpfungspunkt der Gnade im Menschen aus?

Man hat nicht genügend darüber nachgedacht, daß das fundamentale Streben des Menschen nicht durch den Besitz eines Objektes befriedigt werden kann, man möge sich dieses auch noch so unendlich vorstellen. Der Mensch kann seine letzte Vollendung und Glückseligkeit nicht in einer Subjekt-Objekt Beziehung finden, sondern nur in einer Ich-Du Beziehung, das heißt in der Vereinigung mit einer Person.

Wenn es dem Menschen möglich wäre, sich des Unendlichen zu bemächtigen, so wie man sich eines Dinges bemächtigt, und es sich anzueignen, wie man sich einen Gegenstand aneignet, dann wäre er damit noch nicht glücklich: die Vollendung des Menschen kann nur in einer unmittelbaren Vereinigung mit dem persönlichen Unendlichen bestehen[6]). Anderseits kann der Mensch nur durch die Gnade zu der Anschauung Gottes gelangen, das heißt, durch die freie persönliche Selbstmitteilung Gottes. Die unmittelbare Vereinigung mit dem Unendlichen ist dem Menschen nur unter Voraussetzung dieser *persönlichen Haltung Gottes möglich,* die das freie Selbstgeschenk in Liebe ist. Die Offenheit des Menschen für das Unendliche (die mit seiner Fähigkeit für die Gnade zusammenfällt) ist eine Offenheit für das Unendliche, insofern dieses Person ist und insofern es sich in die eminent persönliche Haltung der Selbsthingabe in Liebe begibt. Diese Offenheit für Gott, der sich selbst persönlich mitteilen will, hat der Mensch gerade deswegen, weil auch er selbst ein persönliches Seiendes ist: *Der Mensch steht offen für die Gnade, insoweit er Person ist.*

Aber das ist nicht alles. Der Mensch erreicht den höchsten Grad seiner Geistigkeit im Selbstbewußtsein und im Selbstbesitz der freien Aktivität; darum ist er dazu berufen, seine Vollendung in der Ausübung seiner Freiheit zu erlangen. Der höchste Ausdruck dieser Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung wird in der freien Antwort auf die gnadenhafte liebevolle Einladung des persönlichen Unendlichen erreicht werden. Das Offensein für die Gnade fällt im Menschen mit der Fähigkeit zusammen, in einer freien Wahlentscheidung zu der unmittelbaren Vereinigung mit dem persönlichen Unendlichen zu gelangen, von dem er angesprochen wird: diese Fähigkeit besitzt der Mensch, insofern er Person ist.

Der Mensch kann seine letztmögliche Vollkommenheit nur in einer unmittelbaren Vereinigung, von Person zu Person, mit Gott erreichen, das heißt, in der Ich-Du Beziehung einer gegenseitigen Selbsthingabe in der Liebe. Die Formel »*endlicher Geist*« ist als Ausdruck der Offenheit des Menschen für die Gnade unvollständig: nur die Formel »geschaffene Person« ist vollständig. Die Gnade

[6]) Vgl. H. DE LUBAC, *Surnaturel,* 484.

setzt die Person voraus und fügt sich in die Person ein: die geschaffene Person ist eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Gnade[7]). Das ist der erste Aspekt der Beziehung zwischen Person und Gnade.

Der Empfänger der Gnade ist der Sünder; Gott will die sündige Menschheit durch Christus retten, indem Er in ihr und mit ihr den Bund der Versöhnung schließt; der göttliche Plan besteht darin, durch Christus im Menschen den Zustand der Freundschaft, der durch die Sünde verlorenging, wiederherzustellen. Wenn man den Realismus dieses göttlichen Bundes mit der sündigen Menschheit nicht willkürlich einschränken will, muß man zugeben, daß die Sünde die *imago Dei* im Menschen (d. h. seine Offenheit für die Gnade) nicht ganz zerstört hat; wenn der sündige Mensch nicht weiterhin Person bliebe, wenn ihm die Geistigkeit und das Offenstehen für das Unendliche ganz verloren gehen würde, dann wäre es unmöglich, daß er innerlich von Gott angesprochen würde: die Gnade könnte dann in ihm keine lebendige Ich-Du Beziehung zu Gott hervorrufen. Der Katholizismus hat die Lehre einer totalen Zerstörung der *Imago Dei* im sündigen Menschen verworfen, nicht um die menschliche Natur zu retten, sondern um die Realität der Gnade zu sichern, insofern diese ein inneres Angesprochensein des menschlichen Herzens seitens der Liebe Gottes ist[8]). Wenn die Gnade dazu imstande sein muß, im Sünder eine freie Antwort der Liebe hervorzurufen, dann muß im Menschen eine gewisse Möglichkeit erhalten geblieben sein, in eine persönliche Ich-Du Beziehung mit Gott einzutreten. Der Sünder bleibt der Gnade fähig, weil er Person bleibt.

II

Die Gnade hat ihren Ursprung in einer persönlichen Haltung Gottes, nämlich, in einem freien Akt der Liebe, durch welchen Gott den Menschen zur Intimität der Freundschaft und der Teilnahme am eigenen göttlichen Leben einlädt; seitens Gottes ist die Gnade persönliche Mitteilung, Selbsthingabe.

---

[7]) Indem wir die Behauptung aufstellen, daß die Gnade die Existenz des Menschen als Person voraussetzt, wollen wir das Prinzip »*Gratia supponit naturam*« nicht verneinen sondern vervollständigen: die Gnade setzt als vorgängige Bedingung die Existenz des Menschen als vernunftbegabten endlichen Wesens voraus, dessen Grundstruktur durch die Offenheit nach dem unbegrenzten Horizont des Seins konstituiert wird. Das ist der Sinn des Begriffes »Natur«, wenn es sich darum handelt, durch ihn die Fähigkeit des Menschen, Gnade zu empfangen, auszudrücken: der Mensch ist der Gnade fähig, weil seine Geistigkeit-Endlichkeit eine Empfänglichkeit für das Unendliche als Geschenk bedeutet. Hierbei müssen wir jedoch dem Umstande Rechnung tragen, daß der Mensch zu dem Unendlichen hin offensteht nicht wie zu einer unpersönlichen Sache, sondern wie zu einem freien und persönlichen Sein, das sich in einem gnadenhaften Akt der Liebe schenkt. Die Gnade setzt *auch* voraus, daß der Mensch fähig ist, durch diesen Anruf der göttlichen Liebe in seiner persönlichen Freiheit angerufen zu werden, und auf diese Weise in einer neuen Bezogenheit zu Gott in einen freien Dialog der Liebe, von Person zu Person, einzutreten. Indem wir die These aufstellen, daß die Gnade den Menschen als *Person* voraussetzt, wollen wir sagen, daß sie den Menschen als vernunftbegabtes Wesen voraussetzt, das fähig ist, sich selbst in der freien Wahl der Selbstschenkung (mit der es auf die gnadenhafte Liebe des persönlichen Unendlichen antwortet) zu besitzen. Diese Fähigkeit zu antworten und sich frei dem Anderen hinzugeben, hat der Mensch insoweit er ein geistiges, endliches und persönliches Seiendes ist, das heißt (um es in scholastischer Terminologie auszudrücken) insoweit er das *Suppositum* eines geschaffenen vernunftbegabten Wesens ist. Die Kategorie der *Person* ist der Kategorie der *vernunftbegabten Natur* nicht entgegengesetzt; sie schließt diese vielmehr ein und setzt sie voraus (vgl. S. Th., III, q. 2, a. 2).

[8]) Was das Trienter Konzil in dem sündigen Menschen erhalten wissen wollte, ist die Freiheit zu der Antwort auf den inneren Anruf der Gnade; nur indem er frei die göttliche Einla-

Im Menschen ist die Gnade eine innere Einladung zu der persönlichen unmittelbaren Vereinigung mit Gott. Die dynamische Grundtendenz des Menschen zum Sein empfängt von der Gnade eine neue wirksame Ausrichtung auf das Unendliche in Sich, das Sich persönlich mitteilt[9]). Die Gnade erweckt im Innersten des Menschen eine primäre, der freien Aktivität vorausliegende Anziehung, d. h. eine geheimnisvolle Konnaturalität mit dem Absoluten, als Person. In den übernatürlichen Akten wird dem menschlichen Bewußtsein der Endpunkt dieser neuen Tendenz, Gott in sich selbst, dunkel gegenwärtig. Es handelt sich nicht um eine Anschauung Gottes, sondern um ein geheimnisvolles persönliches Gegenwärtigsein, das eine persönliche Selbsthingabe Gottes einschließt. Die Gnade ruft im Menschen die innere Erfahrung einer persönlichen Ich-Du Vereinigung mit dem Absoluten hervor; das ist der Fundamentalaspekt der menschlichen Erfahrung, die die Gnade im Menschen erweckt.

Das innere Wirken der Gnade und die ihm entsprechende Erfahrung gehören zur konkreten menschlichen Existenz: der geschichtliche Mensch befindet sich tatsächlich in einer Ordnung der Gnade. In diesem Sinne kann man von einem *übernatürlichen Existenzial* sprechen[10]); man muß dem aber hinzufügen, daß die psychische Färbung des Übernatürlichen in der menschlichen Existenz eminent persönlich ist: es handelt sich um das Angesprochensein seitens des persönlichen Absoluten, das den Menschen innerlich zu einer Ich-Du Beziehung einlädt. Die Gnade macht den Menschen zum Partner Gottes und befähigt ihn, vor dem Unendlichen seine freie Wahl, von Person zu Person, zu treffen. Diese freie Selbstbestimmung vor Gott bedeutet für den Menschen eine eigene Form des Selbstbesitzes und somit eine Vervollkommnung seiner Person.

Der Lebenszyclus der Gnade entfaltet sich innerhalb einer personalen Linie; er findet seinen Ursprung in einer persönlichen Haltung Gottes, ruft in dem Menschen eine innere Neigung zu der persönlichen Vereinigung mit Gott hervor und endet in einer freien Wahl der persönlichen Selbstschenkung des Menschen an Gott.

Die göttliche Offenbarung, deren freie Annahme der Glaube ist, ist in ihrem eigensten Aspekt eine persönliche Haltung Gottes: sie ist *Deus loquens*, Gott in der persönlichen Geste der Annäherung an den Menschen, um mit ihm die wesentlich persönliche Beziehung des Wortes herzustellen. Die Offenbarung auf eine Reihe doktrinärer Sätze, die durch göttliche Bezeugung garantiert sind, reduzieren, heißt ihren tiefsten Aspekt übersehen, nämlich die Tatsache, daß Gott selbst zum Menschen spricht, die Annäherung Gottes an den Menschen in seinem göttlichen Worte. In der Tatsache und durch die Tatsache, daß Er spricht, offenbart Gott sich selbst, eröffnet Er das Geheimnis seines eigenen Lebens und seines eigenen Bewußtseins; die Offenbarung ist Selbst-Offenbarung und Selbsthingabe Gottes; Gott gibt Sich Selbst in Seinem Worte als Unterpfand unserer Errettung. Die Offenbarung besitzt einen grundlegend persönlichen Charakter; die Tatsache, daß Gott zu einer geschaffenen Person spricht, ist in sich selbst Gnade: *Deus loquens* ist die persönliche Selbstoffenbarung und Selbsthingabe Gottes an den Menschen.

---

dung annimmt, wird der Sünder in der Rechtfertigung der Freund Gottes. Dieser innere Aufruf Gottes an den Sünder ist noch nicht die Gnade der Rechtfertigung; wohl aber ist er auf diese hingeordnet (vgl. Dz. 797–799, 814, 819).

[9]) Die Grundtendenz des Menschen auf das Sein hin ist durch die Gnade zu einem neuen aprioristischen Horizont, dem unendlichen Sein in sich selbst, erhoben worden; es ist eine Erhebung der Tendenz als Tendenz, zu einem neuen Endpunkt, nämlich zu dem ihn an sich ziehenden Gott.

[10]) Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, 323–345; L. MALEVEZ, *La Gratuité du Surnaturel*, NRT, 75, (1953), 561–586, 673–689.

So wie die Offenbarung grundlegend eine persönliche Haltung Gottes ist, so ist der Glaube grundlegend eine persönliche Haltung des Menschen in Antwort auf den Gott, der spricht: der Glaube ist Glaube, insoweit er *credere Deo* ist, Gott Glauben schenken (d. h. die Beziehung einer Person zu einer anderen Person). Der Mensch kann nicht aus eigenem Vermögen Gott glauben; Gott selbst gießt ihm innerlich Zuversicht zu seiner Person und zu seinem Worte ein und lädt ihn auf diese Weise ein, alles Sichtbare zu übersteigen und sich einzig und allein auf sein unsichtbares Zeugnis zu stützen. Die Gnade befähigt den Menschen zu einem Erkennen der Glaubenswürdigkeitszeichen, das nicht nur ein rationaler Prozeß, sondern außerdem ein persönliches Angesprochensein von Gott ist. Der Glaube schließt eine fundamentale und bleibende Wahl des Menschen ein, die seiner Existenz eine Ausrichtung auf die Ewigkeit einprägt; der tiefste Antrieb des Glaubens ist das Verlangen nach einer persönlichen Begegnung, von Angesicht zu Angesicht, mit dem lebendigen Gott; der Mensch glaubt dem Gott, den er nicht sieht, um Gott zu sehen, dem er glaubt. Doch ist diese Begegnung nicht eine reine Hoffnung; durch den Glauben tritt der Mensch bereits wirklich in eine persönliche Gemeinschaft mit Gott ein, indem er die Beziehung von Person zu Person mit Ihm erfährt; die grundlegende Erfahrung des Glaubens ist eine geheimnisvolle Gegenwart und Nähe Gottes, der den Menschen innerlich zur unmittelbaren Vereinigung mit Sich anzieht. Der Glaube schließt eine intellektuelle Bejahung einer Botschaft ein; er beinhaltet außerdem aber auch eine persönliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, von Person zu Person[11]).

Der Grund unserer Hoffnung ist die Person Gottes selbst in der eminent persönlichen Haltung der Verheißung; der innere Sinn der Verheißung ist eine persönliche Einladung zum Vertrauen: *du* kannst *dich* auf *mich* verlassen. Die Verheißung schließt eine Engagierung der Person ein als Sicherheitspfand für eine andere Person. Die göttliche Verheißung hat darüber hinaus einen eigenen Charakter. Gott verheißt nicht etwas, Er verheißt Sich Selbst als Retter und als Rettung des Menschen. Die Einladung zum Vertrauen, welche die göttliche Verheißung beinhaltet, ist dem Menschen nicht rein äußerlich; die Gnade erweckt in unserem Herzen das Gefühl des kindlichen Vertrauens auf Gott, unseren Vater; sie ruft uns auf, unser persönliches Geschick in die Hände Gottes zu legen. Die Antwort des Menschen auf diese innerliche Einladung ist der Akt der Hoffnung, eine freie Wahl, in der der Mensch die subjektive Unsicherheit betreffs seiner eigenen persönlichen Errettung überwindet und sich ganz und gar der Verheißung und der väterlichen Liebe Gottes überläßt; die Hoffnung schließt eine vollere persönliche Selbsthingabe ein als der Glaube; darum ist sie auch eine vollere Form des Selbstbesitzes.

Es ist nicht nötig, den persönlichen Aspekt der theologischen Liebe eingehender zu betonen. Ihr Fundament ist die höchste persönliche Haltung Gottes: die liebevolle Selbsthingabe, mit der Gott den Menschen einlädt, seine Freundschaft anzunehmen. Diese Einladung ist in uns die innere Erfahrung, in der wir uns als Kinder Gottes fühlen und ihn von Herzen als unseren Vater anrufen und das Innerste unserer Existenz, die Liebe, in Gott hineintragen. In der freien Erwählung der göttlichen Liebe kommt der Mensch zu dem tiefsten Besitze seiner selbst,

---

[11]) Die persönliche Struktur des Glaubensaktes ist vor allem untersucht worden von R. GUARDINI, *Vom Leben des Glaubens* (Mainz, 1935), J. MOUROUX, 176ff. *Je crois en Toi* (Paris, 1949), M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III/2 (München 1956[6]). A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis* (München, 1951).

das heißt, zu dem höchsten Ausdruck seiner Person; niemals erlebt der Mensch einen so tiefen Selbstbesitz, als wenn er sich in Liebe dem persönlichen Unendlichen hingibt. So kommt diese gegenseitige persönliche Hingabe von Gott und Mensch zustande in einer Freundschaft, die nur in der Gnadenordnung möglich ist[12]). Der absolut übernatürliche Charakter dieser Freundschaft ist evident; die Erhebung der geschaffenen Person zur persönlichen Intimität mit dem persönlichen Transzendenten kann nur durch eine freie und gnadenhafte Herablassung Gottes erklärt werden.

Ein zusammenfassender Ausblick auf die drei grundlegenden Äußerungen der Gnade im Menschen – Glaube, Hoffnung, Liebe, – läßt uns bemerken, daß, als charakteristische Struktur, die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott in Sich selbst aufscheint: Glaube, Hoffnung und Liebe streben nach der vollkommenen persönlichen Vereinigung mit Gott und beinhalten eine aktuelle persönliche Vereinigung mit ihm, die seitens des Menschen freier Selbstbesitz in Selbsthingabe ist. Die Liebe (theologische Tugend per excellentiam) ist die hervorragendste Wirkung der Gnade im Menschen, da in ihr die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott (das heißt, seine Selbsthingabe) ihren höchsten Ausdruck findet. Glaube und Hoffnung besitzen theologischen Charakter, insofern sie auf die Liebe hingeordnet sind und an ihr teilnehmen, das heißt, insoweit sie ein Streben des Menschen nach der vollkommenen Selbsthingabe an Gott in der Liebe einschließen; der niedrigere Grad ihres theologischen Charakters entspricht dem niedrigeren Grad ihres persönlichen Charakters; je größer die Wirkung der Gnade im Menschen ist, desto größer ist die Erhebung seiner Person in Selbstbesitz und Selbsthingabe.

So können wir verstehen daß das Leben der Gnade eine aktuelle *inchoatio gloriae* ist. Die Gnade entstammt einem aktuellen persönlichen Sich-schenken Gottes, das gleichzeitig ein Unterpfand der zukünftigen vollen Selbsthingabe Gottes ist; sie erweckt im Menschen eine aktuelle persönliche Selbsthingabe, die auf ihre Vollendung in der unmittelbaren persönlichen Vereinigung hinzielt. Die Einheit des menschlichen Rechtfertigungsprozesses ist auf psychischer Ebene die Einheit einer fortschreitenden Lebensentfaltung der persönlichen Vereinigung mit Gott; darum fallen Glaube und Hoffnung in der zukünftigen Herrlichkeit weg, weil ihre Dunkelheit und ihr Risiko mit einer absoluten persönlichen Vereinigung mit Gott nicht zusammengehen können; es bleibt die Liebe, die ihrem Wesen nach der vollendeten Vereinigung kein Hindernis in den Weg legt. Die Gnade ist *inchoatio gloriae*, insofern sie den Menschen zu einer persönlichen Vereinigung mit Gott bestimmt, die den Eigendynamismus der geschaffenen Person übersteigt und vital nach dessen Vollendung in der Anschauung Gottes strebt.

Innerhalb dieser selben personalen Kategorien ist es möglich, die Struktur der ungeschaffenen Gnade und deren Zusammenhang mit der geschaffenen Gnade durchzudenken. Die ungeschaffene Gnade wird im Neuen Testament als eine persönliche Hingabe Gottes an den Menschen beschrieben[13]). Jede menschliche Erklärung dieser Offenbarungswahrheit bleibt angesichts der Tiefe dieses Geheimnisses inadäquat; in vollem Bewußtsein, daß es sich hierbei um eine unaussprechliche göttliche Mitteilung handelt, haben sich die Theologen gezwungen gesehen, die Kategorie einer quasi-formalen Ursächlichkeit und eine eigene

---

[12]) Vgl. R. EGENTER, *Gottesfreundschaft* (Augsburg, 1928); J. M. KELLER-M. B. LAVAUD, *La charité comme amitié d'après S. Thomas d'Aquin*, Rev. Thom., 12 (1929) 445–475.

[13]) Joh 14,21–24; 1 Joh 4,15–16.

»*actuatio creata per actum increatum*« einzuführen[14]). Es scheint jedoch evident, wie ungenügend jeder Erklärungsversuch ist, der ausschließlich innerhalb von Kategorien bleibt, die gleichermaßen auf eine nicht-persönliche Mitteilung angewandt werden können und denen gerade der charakteristische Aspekt der persönlichen Hingabe abgeht; das Geheimnis der Einwohnung auf das Schema »*Akt-Aktuation*« zu beschränken, heißt ihm sein am meisten authentisches Element, nämlich das der persönlichen Mitteilung, entziehen. Sollte die Theologie nicht die Kategorien der »persönlichen Hingabe« und der »persönlichen Intimität«, als für die Erklärung des Einwohnungsgeheimnisses am besten geeignet, definitiv anerkennen?

Wenn die ungeschaffene Gnade nun die persönliche Hingabe Gottes ist, dann muß man zugeben, daß Gott sich persönlich hingibt, so wie Er persönlich ist; da es in Gott kein anderes persönliches Sein als das Sein des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gibt, muß man annehmen daß es keine andere persönliche Hingabe Gottes gibt, als die Hingabe der göttlichen Personen; die Dreifaltigkeit gibt Sich uns als Dreifaltigkeit hin, weil Gott Sich uns als Person hingibt[15]).

Die persönliche ungeschaffene Hingabe Gottes ruft im Menschen die geschaffene Gnade hervor, die gleichzeitig ein Zeichen der göttlichen Gegenwart und eine ständige Disposition ist, mit der eigenen persönlichen Selbsthingabe zu antworten[16]). Wenn die persönliche Hingabe Gottes keinen einzigen geschaffenen Effekt im Innern des Menschen hervorrufen würde, wäre sie im Grunde nur eine Beziehung Gottes zu Sich Selbst und hätte für den Menschen nicht den Sinn einer Wirklichkeit; das ist der Grund, warum der Katholizismus die innere Umwandlung des gerechtfertigten Menschen lehrt; die geschaffene Gnade macht die ungeschaffene Gnade in uns zu einer Wirklichkeit, indem sie uns befähigt, das ungeschaffene Geschenk, das Gott selbst ist, anzunehmen.

Die persönliche Hingabe Gottes an den Menschen wird in der *visio beatifica* vollendet, in der Gott von Angesicht zu Angesicht das innerste Geheimnis seines persönlichen Seins offenbaren wird. Sich die Anschauung Gottes vorstellen, als wäre sie die Kontemplation eines unendlichen Objektes oder die Intuition einer unendlichen Wesenheit, hieße sie ihres echten Sinnes berauben. Die Anschauung ist vor allem die unmittelbare persönliche Begegnung mit dem lebendigen Gott: in ihr fallen die volle Selbst-Offenbarung Gottes, die volle Offenbarung seiner Persönlichkeit und seine volle persönliche Hingabe an den Menschen zusammen. Gott eröffnet dem Menschen das Innerste seines persönlichen Lebens und führt ihn ein in den Lebensprozeß des trinitarischen Geheimnisses, das in den persönlichen und subsistierenden Relationen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes besteht; es ist dies eine Offenbarung, die gleichzeitig eine gelebte Teilnahme an dem persönlichen göttlichen Leben bedeutet. Die endgültige Vollendung der geschaffenen Person kommt zustande, indem sie an dem Geheimnis des göttlichen Person-seins teilnimmt und dies in einer unmittelbaren persönlichen Beziehung zu den göttlichen Personen im Lebensprozeß ihrer gegenseitigen

[14]) Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I (Einsiedeln 1954) 347–375.

[15]) Es handelt sich hierbei nicht um ein Sich-Schenken der göttlichen Natur, noch um ein exklusives Sich-Schenken von nur einer der göttlichen Personen; es handelt sich vielmehr um ein eigenes Sich-Schenken von jeder der göttlichen Personen. Dieses Sich-Schenken stimmt mit der personalen Eigenheit jeder göttlichen Person innerhalb des Geheimnisses der H. Dreifaltigkeit überein; die Gegenwart der göttlichen Personen im Menschen verwirklicht sich in Entsprechung der gegenseitigen innertrinitarischen Beziehungen, die die Persönlichkeit der Einzelpersonen konstituieren.

[16]) S. Th., I, q. 43, a. 3, ad 2; III, q. 7, a. 13; I Sent., d. 14, q. 2, a. 3, ad 2.

subsistierenden Relationen[17]). Dann ist der Mensch bei der Quelle des Seins selbst angelangt; er kann nicht mehr nach einem Jenseits streben, weil ihm das Urmysterium des persönlichen innergöttlichen Lebens offenbar geworden ist. Das geistige Vermögen des Menschen erreicht in seiner unmittelbaren Berührung mit dem Unendlichen eine absolute und lebenserfüllte Ruhe; die Aktivität des endlichen Geistes bekommt dann die Struktur einer unwandelbaren Vereinigung mit Gott. Diese Lebensaktivität, die in einem unveränderlichen Akte des Erkennens und des Liebens besteht, übersteigt die Potenzialität und die Bewegbarkeit, die dem vernunftbegabten *Geschöpfe* eigen ist: sie ist eine gnadenhafte und übernatürliche Teilnahme an der göttlichen Ewigkeit, das heißt, eine innere Unifizierung des Bewußtseins, die das geistige Geschöpf von sich aus nie erreicht hätte[18]).

Die Anschauung Gottes bedeutet die Überwindung der antinomischen Dualität des Menschen als *endlichen Geistes:* in ihr findet das fundamentale Verlangen nach dem unendlichen Sein, zu dem er aus eigenem Vermögen nicht hätte gelangen können und das ihm jetzt als freies und persönliches Geschenk gegeben wird, vollste Befriedigung. Damit wird die radikale Zweiheit seines Strebens nach dem eigenen Gut und nach dem absoluten Gut in Sich (Dualität des »*Amor sui-Amor alterius*«) überwunden; die unmittelbare Vereinigung mit dem Absoluten ist die höchste Vollkommenheit des vernunftbegabten Geschöpfes und bedeutet deshalb die totale Unifizierung seines Strebe-dynamismus. Ferner wird auch die antinomische Spannung zwischen der grundlegenden Tendenz des Menschen nach Selbstbesitz im Selbstbewußtsein und der inneren Notwendigkeit, nach einem extrasubjektiven Endpunkt zu streben (radikale Dualität Subjekt-Objekt in der Erkenntnistätigkeit des endlichen Geistes) überwunden, weil die menschliche Existenz (die Existenz des »Ich«, das sich im Bewußtsein zu besitzen wünscht) in ihrem tiefsten Selbst eine Teilnahme an dem unendlichen subsistenten Geist und ein Verlangen, diesen in sich selbst zu erfassen, ist. Wenn der endliche Geist die unmittelbare Vereinigung mit Gott erlangt, wird er sich in seiner innigsten Tiefe durchsichtig; wenn Der, der da ist *intimior intimo meo*[19]), sich dem Menschen offenbart, wird das menschliche Bewußtsein ganz lichtvolle Selbstvergegenwärtigung.

Die Anschauung Gottes löst im Menschen eine innere überkreatürliche Unifizierung aus, die der höchstmögliche Ausdruck des Selbstbewußtseins in einem geschaffenen vernunftbegabten Seienden ist; indem er Gott von Angesicht zu Angesicht begegnet, erreicht der Mensch die Vollendung der inneren Begegnung mit sich selber. Diese überkreatürliche Vollendung des Selbstbesitzes im Selbstbewußtsein ist gleichzeitig überkreatürliche Vollendung der Selbsthingabe; in der unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen schenkt sich der Mensch ewig in Liebe. Die Anschauung Gottes enthält, als ihren eigenen Effekt, eine vergöttlichende und überkreatürliche Vollendung der Person als Person, das heißt der Person als Selbstbesitz – Selbsthingabe. Man muß also annehmen, daß die

[17]) Die beseligende Gottesschau bedeutet nicht nur die Intuition der göttlichen Wesenheit, sondern auch die unmittelbare Vereinigung des Menschen mit jeder der göttlichen Personen. Diese Vereinigung schließt eine persönliche Beziehung des verherrlichten Menschen zu jeder der göttlichen Personen gemäß deren Eigenpersönlichkeit ein (d. h. zu den Personen, die durch die gegenseitigen subsistierenden Beziehungen konstituiert werden). Die Gnade, die eine *inchoatio gloriae* ist, ist auch eine *inchoatio* dieser Beziehung des Menschen zu jeder der göttlichen Personen.

[18]) Vgl. J. ALFARO, a. a. O., 39–50.

[19]) S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, III, 6,11.

Vollendung der Gnade sowohl seitens Gottes als auch seitens des Menschen auf der Ebene des Persönlichen stattfindet; sie ist die volle persönliche Hingabe Gottes und das volle persönliche Sichselbst-besitzen und Sichselbst-hinschenken des Menschen, was zusammen die höchstmögliche Erhebung seiner Persönlichkeit bedeutet.

III

Die vorausgehenden Überlegungen berechtigen uns zu dem Schluß, daß es möglich ist, innerhalb einer personalen Perspektive eine vollständige Erklärung der Transzendenz und der Immanenz der Gnade, sowie auch ihrer inneren Struktur zu versuchen. Wir müssen dem jedoch hinzufügen, daß dafür die Kategorie Person im Sinne einer reinen Ich-Du Beziehung nicht ausreicht. Man darf nicht vergessen, daß die Gnade nur Gnade ist, insofern sie von Gott zum Menschen kommt und einer freien Herablassung der ungeschaffenen Person entstammt. Ohne die Transzendenz Gottes über den Menschen (eine Transzendenz, die gerade auf der Ebene der Persönlichkeit liegt) hat die Gnade keinen Sinn. Die transzendentale Abhängigkeit der menschlichen Person von der göttlichen Person ist eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Gnade.

Die Gnade transzendiert die menschliche Person; zwischen der Erschaffung des Menschen und seiner Erhebung zur Freundschaft mit Gott gibt es keinen lückenlosen Übergang. Der Bund Gottes – als ungeschaffener Person – mit dem Menschen – als geschaffener Person – kann nur einer vollkommen gnadenhaften Initiative Gottes entstammen. Gott ist absolut frei, sich dem Menschen zu offenbaren und ihn in das Geheimnis seiner Persönlichkeit einzuführen; die Anschauung Gottes ist der geschaffenen Person nur als ein rein persönliches Geschenk von Gott selbst möglich; Gott hätte den Menschen erschaffen können, ohne ihn zu der persönlichen unmittelbaren Vereinigung mit Ihm zu berufen. Die Vollendung des Selbstbewußtseins und des Selbstbesitzes, welche die Anschauung Gottes in der geschaffenen Person verursacht, ist überkreatürlich. So wird es offenkundig, daß es innerhalb des Schemas »ungeschaffene-geschaffene Person« möglich ist, die absolute Gratuität der Gnade bis zu den letzten Korollarien theologisch zu erklären; dasselbe läßt sich auch betreffs der Erklärung der Immanenz der Gnade behaupten.

Der Mensch ist der Gnade fähig, weil er Person ist, das heißt, weil er ein geistiges endliches Wesen ist, das nach dem Unendlichen zu offensteht, und zwar nicht wie zu einem Objekt, sondern wie zu einem freien Wesen, das sich frei in Liebe hingibt. Die Gnade setzt die Existenz des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens, das von Gott angerufen und zur Ich-Du Beziehung mit ihm erhoben werden kann, voraus; sie fügt sich in seine Persönlichkeit ein.

Die Gnade vervollkommnet die Person, weil sie die Fähigkeit zu Selbstbesitz und freier Selbsthingabe im Menschen erhöht; die persönlichste Haltung des Menschen besteht in der freien grundlegenden Wahl des Glaubens und der Liebe gegenüber dem persönlichen Unendlichen; zu dieser Wahl wird der Mensch durch die Gnade befähigt.

Die Gnade teilt dem Menschen seine Vollendung mit; nur in der unmittelbaren persönlichen Vereinigung mit Gott (die in der zukünftigen Herrlichkeit stattfindet) erreicht die geschaffene Person ihre endgültige Vollendung in ihrem vollen Selbstbewußtsein, ihrem vollen Selbstbesitz, ihrer vollen Selbsthingabe.

Die ungeschaffene Gnade ist eine geheimnisvolle persönliche Selbsthingabe

Gottes selbst an die geschaffene Person; die Vollendung dieser Hingabe geschieht in der Visio. Die geschaffene Gnade, die der Sünder von seiner inneren Rechtfertigung empfängt, ist ein persönlicher Anruf, durch den Gott ihn innerlich zur Freundschaft einlädt; die geschaffene Gnade ist in dem gerechtfertigten Menschen eine bleibende Disposition, die den Menschen zu der Ich-Du Beziehung der Freundschaft mit Gott befähigt und die sich auf eigene Weise in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe kundgibt. Die ungeschaffene und die geschaffene Gnade verhalten sich zueinander wie die persönliche Hingabe Gottes selbst und deren effektive Empfängnis im Menschen, die in ihm eine innere Fähigkeit zur Hingabe an Gott auslöst. Gnade und Visio sind zwei Momente (Anfang und Vollendung) des Lebensprozesses einer persönlichen Vereinigung mit Gott, die ihren Höhepunkt in der Anschauung Gottes findet; der innere Friede, den die persönliche Vereinigung mit Gott in der Liebe in diesem Leben beinhaltet, ist eine geheimnisvolle Vorwegnahme der persönlichen beseligenden Vereinigung im Himmel.

Es ist also möglich, die Theologie der Gnade in personalen Kategorien durchzudenken[20]); eine weitere Überlegung in derselben Richtung wird uns gestatten, die Unterschiede zwischen der ungeschaffenen und der geschaffenen Person aufzuzeigen und so zu einer genaueren Fassung des Personbegriffes zu gelangen.

Die ungeschaffene Person, Gott, ist das subsistierende und unendliche Sein, das keinerlei Beziehung zu dem geschaffenen und endlichen Sein hat. In Gott fallen Sein und Selbstbewußtsein absolut zusammen; Gott ist subsistierendes Selbstbewußtsein, volles Sichselbsterleuchtetsein, ohne irgendeine innere Teilung zwischen Subjekt und Objekt. Um Sich selbst in Bewußtsein zu besitzen, hat Gott es nicht nötig, aus Sich selbst hinauszustreben; das göttliche Subjekt ist vollkommener Selbstbesitz in dem reinen Lichte Seiner Selbst. Nur in Gott, dem subsistierenden Sein, fallen auf diese absolute Weise Existenz und Selbstbewußtsein zusammen[21]). Andererseits hat uns die Offenbarung des Dreifaltigkeits-geheimnisses zu erkennen gegeben, daß die Persönlichkeit in Gott eine subsistierende Relation ist, die seinsmäßig mit dem subsistierenden und unendlichen Sein identi-

[20]) Indem wir dieses behaupten, wollen wir keineswegs verneinen, daß der Begriff der *Natur* des vernunftbegabten Geschöpfes für die Ausarbeitung einer Theologie der Gnade rechtmäßig und notwendig ist; gleichzeitig aber muß man zugeben, daß man nicht zu einer vollständigen Erklärung der Gnade und der Beziehung des Menschen zu ihr gelangen kann, ohne die Kategorie der *Person* zu verwerten. Notwendigkeit und gegenseitige Ergänzung beider Kategorien sind kürzlich von H. VOLK in seinem hervorragenden Artikel *Gnade und Person* dargelegt worden (vgl. Theologie in Geschichte und Gegenwart [München 1957] 219–236).

[21]) So wie Gott subsistierendes Sein ist, so ist Er auch subsistierendes Selbstbewußtsein. Diese absolute und formale Identifizierung von Sein und Bewußtsein in Gott gestattet es uns, auf eine tiefere und mehr dynamische Weise die göttliche Aseität zu verstehen. So verschwindet die scheinbare Opposition zwischen der Auffassung Gottes als reinen Seins (Linie der griechischen Philosophie) und der Auffassung Gottes als Leben und Licht (biblische Linie). – Diese Identifizierung gestattet uns weiter, auf eine weniger unvollkommene Art den absoluten Charakter der göttlichen Erkenntnis zu verstehen. Gott erkennt nicht mittels einer Beziehung zu einem Objekt, sondern einzig und allein in dem absoluten Zusammenfallen Seiner selbst mit seinem Bewußtsein (so erkennt Er sich selbst): das Mögliche erkennt Er in der absoluten Selbsterkenntnis seiner Partizipierbarkeit und seiner Allmacht: Er erkennt das Existierende in der absoluten Selbsterkenntnis seines freien Wollens (das sein Wirken ist); das göttliche Erkennen ist durch die Absolutheit des reinen Zusammenfallens eines subsistierenden Bewußtseins mit sich selber gekennzeichnet, das heißt, es ist gekennzeichnet durch sein reines Sich-selbst-Durchlichtetsein. – Diese absolute Identifizierung von Sein und Bewußtsein im absoluten Sein erscheint als eine grundlegende Gegebenheit für die Lösung des philosophischen Problems betreffs der Beziehung zwischen *Sein und Bewußtsein*; man kann sich vielleicht auch fragen, ob diese Identifizierung nicht dasjenige ausdrückt, was von der Grundintention des hegelianischen Idealismus annehmbar ist.

fiziert ist. Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind nur insofern Personen, als sie eine gegenseitige aktuelle Ich-Du Beziehung sind; reell als Personen unterschieden, bleiben sie in der unaussprechlichen Lebensvereinigung verbunden in ihrer Identifizierung mit der einen Wesenheit. Die Unterscheidung der Personen in Gott ist nur denkbar als eine Unterscheidung in subsistierende Relationen, die die gegenseitige persönliche göttliche Selbsthingabe ermöglichen; die Einheit der Personen in ein und derselben unendlichen Wesenheit bedeutet eine gegenseitige absolute Selbstmitteilung[22]). Die göttlichen Personen sind gleichzeitig subsistierender Selbstbesitz in reinem Selbstbewußtsein und gegenseitige subsistierende Selbsthingabe in reiner Ich-Du Beziehung. Diese subsistierende Mitteilung findet einzig und allein zwischen den göttlichen Personen statt; die Hingabe der ungeschaffenen Personen an die geschaffene Person ist absolut frei und gnadenhaft.

Die geschaffene Person hat ein partizipiertes Sein, das in seiner Intelligibilität und Existenz absolut von dem subsistierenden Sein abhängt. Sie ist fähig, sich im Selbstbewußtsein zu besitzen, aber in ihr fallen Sein und Bewußt-sein nicht zusammen; sie kann nicht zu einem reinen Selbstbewußtsein gelangen. Sie ist fähig, sich selbst in freier Selbsthingabe an ein anderes geistiges Wesen, das sich selbst auch frei hingeben kann, zu besitzen. Aus eigenen Kräften kann sie nicht zu der Ich-Du Beziehung der persönlichen Intimität mit Gott gelangen; sie kann aber durch die Gnade zu dieser Intimität erhoben werden.

Nur die ungeschaffene Person ist subsistierendes Selbstbewußtsein und subsistierende Ich-Du Beziehung; es ist jedoch nicht möglich, sie ganz zu erfassen ohne sie auch als subsistierendes Sein zu denken, das mit dem aktuellen reinen Selbstbewußtsein und der aktuellen subsistierenden Relation identisch ist.

Der Mensch – geschaffene Person – ist weder reines Selbstbewußtsein noch aktuelle Ich-Du Beziehung zu Gott; der letzte Grund dafür liegt in seinem Geschöpf-sein. Es ist nicht möglich, die geschaffene Person vollständig zu definieren, ohne die ontischen Kategorien des Endlichen und Geschöpflichen anzuwenden. Man muß jedoch anerkennen, daß es unmöglich ist, die persönliche Struktur des Menschen auszudrücken, wenn man ausschließlich auf der Ebene der ontischen Kategorien bleibt. Das Charakteristische des Menschen als Person ist sein Offenstehen für das Andere-Absolute und die Fähigkeit, sich selbst in der freien Selbstentscheidung diesem Anderen gegenüber zu besitzen; das Person-sein ist im Menschen nicht eine rein ontische Realität, es beinhaltet vielmehr seine eigene psychische Äußerung in dem Bewußtsein seiner Fähigkeit, dem Absoluten gegenüber frei zu wählen. Die Gnade erhebt den Menschen als Person, weil sie ihn dem Absoluten gegenüberstellt, einem Du, das sich frei schenkt. Die Gnade aktuiert das Person-sein im Menschen, weil sie ihn zur Vollendung des Selbstbesitzes in seiner freien Selbsthingabe an einen Gott, der Sich ihr persönlich hingibt, hinführt.

Die theologische Reflexion über das Geheimnis der Dreifaltigkeit in Gott und über die Gnade im Menschen haben uns eine Erkenntnis der Person vermittelt, zu der die menschliche Vernunft aus eigenen Kräften nicht hätte gelangen können.

Die Person ist in Gott eine (mit dem unbeschränkten göttlichen Sein identifizierte) subsistierende Bezogenheit auf ein göttliches Du, das seinerseits subsistie-

[22]) Die Tatsache, daß die göttlichen Personen durch gegenseitige subsistierende Beziehungen (die mit der einen Wesenheit identifiziert sind), konstituiert werden, schließt eine gegenseitige Gegenwart und existentielle Durchdringung ein, die die griechische Theologie περιχωρησις nannte, während die lateinische Theologie sie mit dem Begriff der *circuminsessio* oder *circumincessio* bezeichnete (vgl. S. Th., I, q. 4, a. 5).

rende Relation ist. Dieses Geheinmis hat uns das Innerste Gottes als eine lebendige Vereinigung von drei »Ich«, die konsubstantiell Eins sind, geoffenbart: die Personen konstituieren die höchste Realität im Inneren des göttlichen Seins[23]).

Der Mensch ist Person: a) insofern er fähig ist, durch die Gnade zu einer Ich-Du Beziehung mit dem Absoluten erhoben zu werden und es als ein freies persönliches Geschenk zu empfangen; b) insofern er seine persönliche Vollendung in der persönlichen Vereinigung mit Gott, von Angesicht zu Angesicht, erreichen kann. – Darin besteht der höchste Ausdruck der Würde der menschlichen Person: der Mensch ist wirklich Partner Gottes und kann die persönliche Hingabe Gottes selbst frei annehmen oder verwerfen: der Mensch ist dazu berufen, seine (übermenschliche und überkreatürliche) Vollendung in einer persönlichen, unmittelbaren, ihn umwandelnden Begegnung mit Gott zu erreichen. Die geschaffene Person hat ihre *Causa exemplaris und finalis* in Gott als Person, das heißt, in dem innersten Geheimnis des göttlichen Person-seins. Die ungeschaffenen Personen sind aktuelle subsistierende Ich-Du Bezogenheit auf ein konsubstantielles anderes göttliches Du; die geschaffene Person ist fähig, zu einer (nicht-subsistierenden) Ich-Du Beziehung zu dem anderen, göttlichen Du erhoben zu werden. Das absolut letzte Ziel der geschaffenen Person ist das Unendliche in Sich, als Person; die Gnade ordnet sie wirksam auf die unmittelbare persönliche Vereinigung mit den göttlichen Personen in der Visio hin.

Die göttlichen Personen sind *subsistierende geistige Bezogenheit* auf ein konsubstantielles Du. Keiner dieser drei Aspekte kann ausgelassen werden; a) *Geistigkeit:* die Person ist in Gott Bewußtsein und Selbstbesitz; b) *Bezogenheit auf ein Du* (Alteritas): die göttlichen Personen sind bewußter Selbstbesitz, der ganz und gar auf ein konsubstantielles Du bezogen ist; c) *Subsistenz:* die göttlichen Personen sind gleichzeitig (in der Gleichzeitigkeit der Ewigkeit) reine Aktualität des Selbstbewußtseins und reine Bezogenheit auf das Du, Das auch unendlich und konsubstantiell ist; Geistigkeit, Bezogenheit auf ein Du (Alteritas) und Subsistenz sind in den göttlichen Personen identisch.

Die menschliche Person ist die Fähigkeit der Beziehung zu Einem nicht-konsubstantiellen transzendentem Du; sie ist Geistigkeit und Bezogenheit auf ein Du, aber nicht Subsistenz; sie ist nicht Aktualität des Bewußtseins, sondern Fähigkeit zu Bewußtsein; sie ist nicht reines Selbstbewußtsein, sondern endliches Bewußtsein, das zwischen Selbstbesitz und Ausrichtung auf ein transzendierendes Unendliches geteilt ist; sie ist nicht aktuelle Beziehung zu einem göttlichen Du, sondern die Fähigkeit zu einer solchen Beziehung. Diese Beziehung richtet sich nicht auf ein konsubstantielles, sondern auf ein transzendentes Du; das Bezogensein auf ein Anderes ist einschränkend; die Nicht-Subsistenz (Potentialität und Endlichkeit) affizieren die geschaffene Person (als Person) in ihrer Geistigkeit und in ihrem Bezogensein auf ein Du[24]).

---

[23] Hiermit wollen wir nicht sagen, daß Gott, insofern Er in drei Personen subsistiert, vollkommener ist als Er es durch die Einheit der Wesenheit wäre; die personalen Relationen fügen der unendlichen göttlichen Wesenheit, mit der sie identifiziert sind, keinerlei neue Vollkommenheit zu. Wir möchten nur hervorheben, daß die Dreifaltigkeit der Personen uns den innersten Kern der göttlichen Wirklichkeit, als ein zwischenpersonales Leben, geoffenbart hat, dessen Existenz kein geschaffener Verstand je in Gott hätte entdecken können.

[24] Bei dem Aufzeigen dieser Eigenschaften der ungeschaffenen und der geschaffenen Person setzen wir den thomistischen Personsbegriff als bekannt voraus (vgl. A. MALET, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, 77–110); wir haben auch keineswegs die Absicht, uns hier mit der umstrittenen Frage nach den Wesenskonstitutiven der Personen zu befassen. Wir möchten nur hervorheben, daß die Person das *suppositum* (»principium quod«

Die Person ist also Geistigkeit, Auf-ein-Anderes-Bezogensein, das heißt, bewußter Selbstbesitz, der auf ein unendliches Andere ausgerichtet ist; in den ungeschaffenen Personen ist diese »Geistigkeit«, »Auf-ein-Anderes-Bezogensein«, Actualität-Unendlichkeit; in der geschaffenen Person ist diese Geistigkeit, Auf-ein-Andres-Bezogensein, Potentialität-Endlichkeit. Doch versuchen wir damit nicht, die Person zu definieren; weil ihr doppeltes Fundamental-Element »Geistigkeit«, »Auf-ein-Anderes-Bezogensein«, in letzter Instanz etwas Unaussprechliches ist. Um die Geistigkeit vollständig zu definieren, muß man zum Ich-Bewußtsein vorstoßen; das Auf-ein-Anderes-Bezogensein sagt gerade ein Bezogensein auf ein anderes Als-ich. Die Person ist das, was wir in der Ich-Du Beziehung erfassen. Wenn die Person in letzter Instanz geheimnisvoll ist, dann ist sie das gerade wegen ihrer unvergleichlichen Sublimität. Auch das Sein ist undefinierbar, und die Person ist *per excellentiam* Sein, ist In-und-Bei-sich-Sein, Sichselbst-Besitzen und deswegen authentisches Sichselbst-Sein.

Das tiefste Geheimnis in Gott ist das Geheimnis seines Personseins: ein Geheimnis, das undurchdringlicher ist als das Geheimnis seines Unendlich-Seins. Auch das tiefste Geheimnis des Menschen ist das Geheimnis seines Person-seins; indem die Gnade die Dimensionen der menschlichen Person erhöht hat, hat sie die Dimensionen des Geheimnisses des Menschen und seiner Freiheit erhöht zu der Perspektive einer unmittelbaren Begegnung mit dem unendlichen Du in der Ewigkeit.

Die Gnade bedeutet eine Erhebung des Menschen als Person, weil sie eine Erhebung seiner Geistigkeit und seines Auf-das-Andere-Bezogenseins, seines Selbstbesitzes und seiner Selbsthingabe, mit sich bringt. In der Anschauung Gottes nimmt der Mensch an der göttlichen Geistigkeit teil und deshalb besitzt er sich auf eine überkreatürliche Weise; er nimmt auch an dem göttlichen Auf-das-Andere-Bezogensein teil und deshalb tritt er mit Gott in eine übergeschöpfliche Ich-Du-Beziehung.

Die Offenbarung hat uns zu einer tieferen Erkenntnis der menschlichen Person geführt: der Mensch ist Person, weil er zu einer Ich-Du-Beziehung zu Gott erhoben werden kann[25]), und nur in dieser unmittelbaren persönlichen Beziehung zum Unendlichen kann er seine eigene Vervollkommnung finden.

---

oder letztes Attributionssubjekt) eines *vernunftbegabten*, des Selbstbesitzes in Selbstbewußtsein fähigen Wesens ist; darum ist es nicht möglich, zu einem vollen Verständnis der Person zu gelangen, solange man die Fähigkeit zu diesem bewußten Selbstbesitz nicht beachtet; in ihr findet ja doch die seinshafte Struktur des vernunftbegabten *suppositum* ihren psychischen Ausdruck.

[25]) Wir haben oben bereits festgestellt, daß der Mensch der Gnade fähig ist, insoweit er Person ist, sowie auch, daß die Gnade die Beziehung der lebendigen Ich-Du-Gemeinschaft hervorruft. Jetzt sagen wir, daß der Mensch Person ist, weil er zu einer Ich-Du-Beziehung mit Gott erhoben werden kann. Zwischen diesen beiden Behauptungen besteht kein Widerspruch, weil im Menschen die Person, die Fähigkeit zur Gnade und die Fähigkeit zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott zusammenfallen. Diese Identifizierung gestattet es uns, die einzelnen genannten Begriffe miteinander zu vertauschen, je nachdem man nun diesen oder jenen Aspekt der untersuchten Wirklichkeit besonders hervorheben möchte. Die geschaffene Person wird nicht durch diese Ich-Du-Beziehung konstituiert; andererseits ist aber die Fähigkeit, gnadenhaft zu dieser Beziehung erhoben werden zu können, ein Grundzug der geschaffenen Person. Nur die göttlichen Personen sind durch die subsistierenden und zwischenpersonalen Beziehungen konstituiert.

IV

Um unsere Untersuchung nicht unvollendet zu lassen, müssen wir die Beziehung untersuchen, die in Christus zwischen *Person und Gnade* besteht. Das Problem stellt sich uns hier unter einer neuen Perspektive, da Christus nicht eine geschaffene Person ist, sondern die göttliche Person des menschgewordenen Wortes. Dieser grundlegende Unterschied läßt von vornherein voraussehen, daß es nicht möglich sein wird, eine völlig gleichlautende Erklärung für das Verhältnis *Person-Gnade* in Christus und in der geschaffenen Person zu geben. Doch wird es möglich sein, aufschlußreiche Analogien aufzuzeigen, die neues Licht auf die uns hier beschäftigenden Fragen werfen.

Die Menschwerdung ist das Geheimnis der personalen Vereinigung des Wortes mit der menschlichen Natur; sie ist die unaussprechliche Mitteilung des personalen Seins des Gottessohnes an die menschliche Natur. Die Person des Wortes (ungeschaffener und ewiger Terminus der Zeugung des Vaters) subsistiert in der geschaffenen und zeitlichen vernunftbegabten Natur. In der Menschwerdung teilt sich die göttliche Person nicht einer geschaffenen Person, sondern einer Natur mit; dennoch ist sie eine geheimnisvolle Mitteilung des personalen göttlichen Seins des Wortes[26]).

Diese personale Verbundenheit des Wortes mit der Menschheit ist in höchst möglichem Maße gnadenhaft und übernatürlich; sie ist die unüberbietbare Mitteilung Gottes an das vernunftbegabte Geschöpf und dessen höchst vergöttlichende Erhebung[27]). Die Menschwerdung ist die größte Tat und die letzte Offenbarung der Freiheit und der Liebe Gottes. Die Subsistenz des göttlichen Wortes in der vernunftbegabten geschaffenen Natur kann nur durch die Gnade ermöglicht werden, ja sie ist in sich selbst Gnade, die ungeschaffene Gnade der hypostatischen Union: in dem Menschen Christus ist das Personsein Gnade[28]). Dieses Zusammenfallen von Person und Gnade findet nur in Christus statt.

Doch dürfen wir nicht vergessen, daß die göttliche Person des Wortes, die in der Menschheit Christi subsistiert, nichts anderes ist als der konsubstantielle Terminus der ewigen Zeugung des Vaters, d. h. die subsistierende Beziehung der göttlichen Sohnschaft. Der Mensch Christus ist nur insofern Person, als er der Sohn Gottes ist; die Beziehung des Wortes zum Vater, und sie allein, konstituiert Christus als Person[29]); die göttliche, ungeschaffene und ewige Sohnschaft ist das eigentümliche Personsein des Menschen Jesus. Die ewige Zeugung des Vaters hat, als Terminus, die Person des Wortes, das in der Menschheit Christi subsistiert. Darum ist die Menschwerdung eine Fortsetzung des Dreifaltigkeits-Geheimnisses; die innergöttliche Fruchtbarkeit ist das formale Fundament für die Möglichkeit der Menschwerdung: durch die Menschwerdung hat sich die Dreifaltigkeit, als solche, der Menschheit Christi und in ihr allen Menschen mitgeteilt.

In der Menschwerdung ist die Menschheit Christi auf den Vater bezogen durch dieselbe Beziehung, die die göttliche Person des Wortes konstituiert; es gibt in Christus, auch insofern er Mensch ist, keine adoptive Sohnschaft. Kraft der innertrinitarischen Zeugung gibt sich Gott dem Menschen Christus als Vater;

---

[26] Bei anderer Gelegenheit haben wir erklärt, was wir unter dem Begriffe der *Mitteilung*, in dessen Anwendung auf die hypostatische Union, verstehen (vgl. Gregorianum 39 [1958] 342).

[27] S. Th., III, q. 1, a. 1 und 6; q. 2, a. 10 und 11.

[28] »Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in Persona Verbi« (S. Th., III, q. 6, a. 6).

[29] Q. D. de Unione V. I., a. 4.

das ist so wirklich, daß Christus nur insofern Person ist, als Gott sein Vater ist; die göttliche Sohnschaft ist die ungeschaffene Gnade Christi. Dies ist das Mysterium Christi: er ist ein Mensch, der (im vollsten Sinne des Wortes) Sohn Gottes ist und Person ist gerade, insofern er zu Gott dieselbe subsistierende Beziehung hat, die das ewige Wort Gottes konstituiert.

Die ungeschaffene Gnade hat also in Christus einen eminent personalen Charakter; sie ist das höchstmögliche Sich-Schenken Gottes als Vater. Die Menschwerdung besagt, daß der Mensch Jesus das Verhältnis des Sohnes zum Vater besitzt und daß sein Personsein gerade in dieser Beziehung besteht.

Die geschaffene Gnade ist in Christus eine Folge der ungeschaffenen Gnade[30]). Die menschliche Geistigkeit Christi mußte, um dem eigentümlichen Personsein des Sohnes Gottes zu entsprechen, zu der übernatürlichen Ordnung erhoben sein; vermittels natürlicher menschlichen Handlungen konnte Christus nicht zu Gott, als seinem wahren Vater, in Beziehung treten. Die hypostatische Union fordert eine Erhebung der geschaffenen geistigen Aktivität Christi in die übernatürliche Ordnung. Das ist der Grund der geschaffenen Gnade in Christus. Der personale Aspekt dieser Gnade (d. h. ihre Beziehung zu der Person Christi und durch diese zu der Person des Vaters) ist eindeutig klar: sie ist die Gnade der von der göttlichen Person des Wortes angenommenen Menschheit: sie befähigt diese angenommene menschliche Natur so zu handeln, wie es ihrer Erhebung in der hypostatischen Union entspricht[31]): sie ist sowohl eine Folge der Tatsache, daß Gott sich dem Menschen Jesu persönlich als Vater schenkt, wie auch eine bleibende Disposition dazu, daß Christus in seiner menschlichen Aktivität das persönliche Geschenk (das der Vater selbst ist) empfangen könne[32]).

Diese unaussprechliche religiöse Erfahrung hatte nur Christus und konnte nur er haben: hierin besteht gerade das Geheimnis der menschlichen Psychologie

[30] S. Th., III, q. 6, a. 6.

[31] S. Th., q. 7, a. 13.

[32] Die geschaffene Gnade wurde der Menschheit Christi gegeben, insofern diese von der göttlichen Person des Wortes hypostatisch angenommen wurde. Um diese Gnade empfangen zu können, mußte Christus eine vernunftbegabte geschaffene Natur besitzen. Wir müssen aber hier sehr wohl anmerken, daß die menschliche Natur *allein*, ohne jede Personalität (weder göttliche, noch menschliche), nicht imstande ist, die Gnade zu empfangen; die Gegenwart der geschaffenen Gnade in einer vernunftbegabten Natur, die jeder Personalität entbehren würde, hätte keinen Sinn; ohne ein *principium quod*, das fähig wäre, auf den Anruf der göttlichen Gnade zu antworten, würde die Gnade ihres eigentlichen Zieles entbehren. Auch in Christus bewahrheitet sich das Prinzip, daß »die Gnade die Natur voraussetzt«. Die Gnade setzt in Christus die geschaffene Vernunftbegabtheit voraus; sie setzt aber auch die personale Aufnahme dieser vernunftbegabten Natur durch die Person des Wortes voraus. Die geschaffene Gnade ist in Christus eine Folge der ungeschaffenen Gnade der *hypostatischen Union*, die durch die Person des Wortes selbst konstituiert ist: »Dicendum quod unio humanae naturae ad divinam personam, quam supra diximus esse ipsam gratiam unionis, praecedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus. Et hoc triplici ratione . . . Secundo accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiae ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis . . . Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertio ratio huius ordinis sumi potest ex fine gratiae. Ordinatur enim ad bene agendum. Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in natura humana ante unionem . . . Et ideo gratia unionis secundum intellectum praecedit gratiam habitualem« (S. Th., III, q. 7, a. 13) »Gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem« (S. Th., III, q. 6, a. 6). Dieser persönliche Charakter der Gnade Christi ist auch der Grund der einzelnen Eigenschaften der geschaffenen Gnade in Christus (Gnadenfülle und »gratia capitis«; vgl. S. Th., III, q. 7, a. 9 und 10; q. 8, a. 1. 2 und 6).

Christi, das dem Mysterium seiner ontologischen Konstitution entspricht. Das ganze religiöse Leben Christi wurde durch diese persönliche Beziehung zu Gott Vater bestimmt: Gott offenbarte sich ihm und teilte sich ihm innerlich als sein Vater mit: Christus lebte in einer unaussprechlichen Gemeinschaft, in einem bleibenden Ich-Du-Gespräch mit dem Vater[33]). Hierin besteht der persönliche Aspekt, der die religiöse Erfahrung jedes anderen Menschen unvergleichlich übertrifft[34]).

Auch die Anschauung Gottes, die höchste Vollendung der geschaffenen Gnade, war in Christus eine Folge seiner ungeschaffenen Gnade: Christus konnte in seiner Menschheit nur vermittels der unmittelbaren Gottesschau dieses sein besonderes Personsein des Sohnes Gottes leben; nur in dieser Anschauung Gottes konnte ihm voll und ganz seine göttliche Sohnschaft offenbar werden und nur in ihr konnte sich ihm Gott als sein Vater offenbaren[35]). Die unmittelbare Gottesschau ist die Erkenntnis Gottes, die dem menschlichen Verstande des Gottessohnes zukommt; ohne sie wäre das persönliche Verhältnis Christi zu Gott in den menschlichen Vermögen Christi nicht in dem Maße und in der Vollendung verwirklicht worden, die seiner göttlichen Sohnschaft angemessen sind; die höchst mögliche Mitteilung (die in der hypostatischen Union stattfindet) fordert für die Menschheit Christi die höchstmögliche Vereinigung der geistigen menschlichen Vermögen mit Gott[36]).

Auch die Tatsache, daß die geschaffene Gnade Christi *Gratia Capitis* ist, findet ihre letzte Erklärung in der hypostatischen Union; es geht hierbei um eine Forderung der Würde der von der göttlichen Person des Wortes angenommenen Natur[37]). Nur eine *Gratia Capitis* gibt Christus einen Einfluß, der seiner Primatsstellung im Weltall entspricht: durch sie wird Christus zur zentralen Lebensquelle jedweder göttlichen Mitteilung an vernunftbegabte Geschöpfe. Unsere Gnade ist eine Teilnahme an der geschaffenen Gnade Christi und darum entstammt sie letztlich der Mitteilung des personalen Seins des Wortes an die in der Menschwerdung angenommene Menschheit[38]).

---

[33] Dieses geheimnisvolle persönliche Verhältnis Christi zu seinem Vater tritt vor allem im Evangelium des Hl. Johannes hervor (Vgl. J. ALFARO, a. a. O. 229).

[34] Zwischen dem menschlichen übernatürlichen Leben Christi einerseits und dem des gerechtfertigten Menschen andererseits besteht also eine Analogie. In beiden findet sich diese persönliche Gemeinschaft des Ich-Du zum Vater (der der Vater Christi auf Grund der ewigen Zeugung, und unser Vater durch die Gnade in Christus ist); das übernatürliche Leben wurde aber in Christus nicht durch die Dunkelheit des Glaubens beschattet (Vgl. Joh. 1,14.18; 6,46; Mth. 11,27).

[35] Betreffs des menschlichen Bewußtseins, das Christus von seiner göttlichen Sohnschaft besaß, sowie auch betreffs des Zusammenhangs von diesem Bewußtsein und der Schau Gottes: Vgl. A. GRILLMEIER, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie:* Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1957) 286–296.

[36] Christus konnte sein vollkommenes menschliches Bewußtsein haben nur durch die Gottesschau; ohne diese wäre es der Menschheit Christi unmöglich gewesen, sich *voll und ganz* dessen bewußt zu werden, daß in ihr die göttliche Person des Wortes subsistierte. In diesem Sinne kann man sagen, daß Christus in der Gottesschau ein vollkommenes menschliches Bewußtsein Seiner selbst erhielt. Die Gottesschau konnte der göttlichen Person Christi in sich selbst keinerlei Fülle schenken; wohl aber schenkte sie dem menschlichen Bewußtsein, das Christus von sich hatte, die letzte Vollendung.

[37] S. Th., III, q. 8, a. 1–6; q. 19, a. 2.

[38] Auch daß Christus die *Gratia capitis* besitzt, setzt die göttliche Person voraus, die in der menschlichen Natur subsistiert. Gerade die personale Vereinigung des Wortes mit der Menschheit bedeutet die Exigenz der geschaffenen Gnade sowohl für sich selbst, als auch für die übrigen Menschen.

Die Liebe des Vaters zu dem Menschen Christus dehnt sich durch ihn und in ihm auf die ganze Menschheit aus. In der Menschwerdung schenkt der Vater den Menschen seinen Eingeborenen und wird somit auch unser Vater. Die ewige Zeugung des Vaters in der Menschwerdung (d. h. die göttliche Sohnschaft des Menschen Christus) ist das letzte Fundament unserer Adoptiv-Sohnschaft[39]). Gott ist unser Vater, weil er der Vater Christi ist. Gott schenkt sich uns persönlich als Vater in Christus und durch Christus.

Der persönliche Aspekt der ungeschaffenen Gnade in uns (persönliches Sich-Schenken-Gottes) gründet im persönlichen Sich-Schenken des Vaters an den Menschen Christus. Das ist der Grund des christologischen Charakters der Gnade in uns: sie ist eine Teilnahme an der geschaffenen Gnade Christi, die ihrerseits der ungeschaffenen Gnade Christi entspringt. Unsere Adoptiv-sohnschaft ist nur von der göttlichen Sohnschaft des Fleischgewordenen Wortes her verständlich.

Die personale Vereinigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit ist das Fundament des christologischen Charakters unseres übernatürlichen Lebens. Das Fundament unseres Glaubens ist der *Deus loquens*, Gott, als der Sich persönlich offenbarende. Gott hat sich uns aber in Christus und durch Christus geoffenbart, der seiner ganzen Konstitution nach der Offenbarer Gottes ist: die Menschwerdung bedeutet die höchste Offenbarung Gottes. Indem wir Christus Glauben schenken, schenken wir Gott Glauben[40]), denn der Glaubensakt stützt sich auf die Person des Bezeugers, die in Christus die göttliche Person des Wortes ist.

Christus ist der Mittler unseres Glaubens. Der christologische Charakter unseres Glaubens fällt mit seinem theologischen Charakter zusammen und somit mit seinem persönlichen Charakter: der Glaube ist eine persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott in Christus. Wenn der Glaube eine persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott einschließt, dann kommt das letztlich von der personalen Einheit her, die der Sohn Gottes in der Fleischwerdung mit der Menschheit eingegangen ist.

Was wir gerade im Hinblick auf den Glaubensakt sagten, gilt in gleichem Maße auch für die Hoffnung und die Liebe. Das Fundament der Hoffnung ist Gott, der sich persönlich verheißt; die göttliche Verheißung ist Christus; unser Vertrauen auf Christus ist das Vertrauen auf die göttliche Person des Sohnes Gottes.

Das Fundament der Liebe ist Gott unser Vater, d. h. die väterliche Liebe Gottes, der uns seinen Sohn schenkt[41]). Gott schenkt sich selbst uns zum Vater in der Menschwerdung; indem wir Christus lieben, richtet sich unsere Liebe auf seine Person und somit auf Gott.

Auch die Vollendung unseres übernatürlichen Lebens in der Herrlichkeit (die die Vollendung der persönlichen Vereinigung des Menschen mit Gott ist) hat einen eminent christologischen Charakter. Der verherrlichte Mensch wird in Christus die intuitive Gottesschau erlangen; die Herrlichkeit ist eine persönliche unmittelbare Begegnung mit den göttlichen Personen in Christus. Wir dürfen in diesem Zusammenhange auf einen vor kurzem von uns veröffentlichten Artikel verweisen und uns somit der Verpflichtung entbinden, den sich von hieraus auf-

[39] Man darf nicht übersehen, daß weder die göttliche ewige Zeugung (sowohl die aktive, wie die passive), noch auch die Menschwerdung in ihrem eigentlichsten Element (d. h. in der personalen Vereinigung des Wortes mit der menschlichen Natur) den göttlichen Personen gemeinsam sind; beide gehören den Personen an, insofern sie gegenseitig unterschieden sind, nicht insoweit sie mit der einen Wesenheit identisch sind.

[40] Im Evangelium des Hl. Johannes ist *Christus Glauben schenken* und *Gott Glauben schenken* ein und dasselbe. Man vergleiche Jo 3,36; 5,38; 8,31.45.46 mit Joh 5,24.38.

[41] Vgl. Joh 3,16; 1 Joh 4,9–18; Röm 5,8; 2 Kor 5,14.

drängenden Gedanken hier des längeren nachzugehen[42]). Nur möchten wir betonen, daß auch der persönliche Aspekt der Herrlichkeit von der Menschwerdung selbst herstammt, d. h. von der persönlichen Vereinigung der Gottheit mit der menschlichen Natur in Christus.

Gott wird sich uns auf ewig in der ewigen Menschwerdung seines Sohnes schenken; die vollkommene Vereinigung des verherrlichten Menschen mit dem verherrlichten Christus wird dem Menschen die unmittelbare Anschauung dessen, was zutiefst in dem göttlichen Sein verborgen liegt, offenbaren, d. h., die personale innertrinitarische Mitteilung, an der er teilnehmen wird. Indem der Mensch auf diese Weise in eine unmittelbare persönliche Beziehung zu den einzelnen göttlichen Personen tritt, erreicht er seine endgültige Vollendung als Person.

[42] J. ALFARO, *Christo Glorioso*, Revelador del Padre: Gregorianum 39 (1958) 222–271.

ERWÄGUNGEN ZUR PROBLEMATIK DES

Theologischen Axioms

Von Bernhard Stoeckle OSB, Ettal

In sämtlichen theologischen Disziplinen wird mit Sätzen gearbeitet, die man gemeinhin und oft merkwürdig unbefangen als AXIOME kennzeichnet. Die Rolle, die sie spielen ist nicht unerheblich; die Art ihrer Anwendung gibt sich manchmal etwas anspruchsvoll. Mit apodiktischer Bestimmtheit stellt man sie an den Anfang oder an den Schluß theologischer Überlegungen; bisweilen entsteht der Eindruck, als würden sie da und dort geradezu als Beweisersatz bemüht, vornehmlich dann, wenn es gilt, neue Gesichtspunkte und Thesen unter den Schutz der Tradition und Rechtgläubigkeit zu stellen. Man erinnere sich nur, welch kühne und dogmatisch bedenkliche Behauptungen das Axiom »gratia supponit naturam« in neuerer Zeit nicht schon hat stützen müssen.

So sehr sich die Axiome faktisch als Rüstzeug theologischer Erkenntnisgewinnung und Erkenntnissicherung ausweisen, so selbstverständlich nach ihnen gegriffen wird, – man sucht in der theologischen Literatur vergeblich nach einer eingehenden und kritischen Behandlung dieser offenkundig für wichtig genommenen Sätze. Weder wird eine Rechenschaft über ihre Daseinsberechtigung versucht, noch ist man bemüht, auch nur annähernd eine schlichte Beschreibung und Phänomenologie derselben zu bieten[1]). Der Häufigkeit ihres Gebrauchs steht ein fast völliges Schweigen über ihre Wesensgestalt gegenüber. Das ist um so verwunderlicher, als solche, unter dem Namen AXIOM im Umlauf befindliche Sätze meist faszinierender, plastischer und praktisch auch einprägsamer sind als viele der eigentlichen theologischen Lehrsätze. Selbst jene Abhandlungen, die sich ausführlich mit einzelnen konkreten Axiomen befassen, verzichten merkwürdigerweise auf eine Reflexion über das theologische Axiom als solches[2]).

Fast fühlt man sich angesichts dieser Feststellung zu der Frage gedrängt, ob die theologischen Axiome überhaupt ein legitimes Dasein führen, ob sie wirkliche Realitäten sind und nicht Schemen, die sich bei näherem Zusehen verflüchtigen? Gehören sie vielleicht nicht gar zu jenen seltsamen Gebilden des Denkens, deren betonte Selbstverständlichkeit nur Ausdruck eines inneren Unbehagens, einer tieferen gnoseologischen Unsicherheit ist?

Trotz dieser wenig günstigen Prognosen wäre es um der Unvoreingenommenheit willen, die wir unserem Gegenstande entgegenzubringen haben, verhängnisvoll, die Diskussion über das theologische Axiom von vorneherein durch die gewiß naheliegende Erwägung gegenstandslos zu machen, daß nämlich innerhalb der Theologie der Begriff AXIOM eben dazu bestimmt sei, großzügig und in gewisser Weise inflationistisch gehandhabt zu werden, – eine Erscheinung, die

[1]) Selbst die Neuauflage des LfThK würdigt den Begriff AXIOM nur nach der philosophischen Seite, I, 1157.

[2]) Vgl. etwa J. B. Beumer, *Das Axiom gratia supponit naturam*, in: Greg 20 (1939) 381–406; 535–552; J. Rabaneck, *Das Axiom: facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*, in: Scholastik 32 (1957) 27–40.

in der Theologie nicht gerade selten sei, die zwar meist auf Gedankenlosigkeit beruhe, im Grunde aber doch wenig Schaden verursache und die infolgedessen nicht allzu ernst genommen werden solle und nicht über die Maßen problematisiert werden dürfe.

Wenn über das theologische Axiom als solches etwas Eingehendes ausgemacht werden soll, muß vorab Klarheit bestehen über die Wege, die hier einzuschlagen sind. Man kann versuchen, ganz unabhängig von den konkret vorhandenen Axiomen (die ja eigentlich erst das Axiom zum Problem werden lassen), über begriffliche Analysen und Vergleiche mit analogen Sätzen anderer Wissenschaften einen Einstieg zu gewinnen. Die Frage ist indes, ob ein solches Vorgehen für sich allein genommen ausreicht. Wir möchten es bestreiten. Denn das theologische Axiom existiert zunächst in den einzelnen konkret als Axiom bezeichneten Sachverhalten. Mag auch eine apriori versuchte begrifflich-dialektische Analyse für eine Wesenserhellung unerläßlich sein, letzten Endes wird sich über das theologische Axiom nur dann erschöpfend und zutreffend Auskunft geben lassen, wenn man tatsächlich vorhandene Sätze dieser Art studiert, sich an ihnen orientiert hat. Wie schwierig sich jedoch eine Untersuchung von dieser Seite her gestalten muß, belehrt allein schon der unterschiedliche und uneinheitliche Charakter jener Sätze, auf die man gegenwärtig den Begriff AXIOM zu beziehen pflegt: Um nur einige der Bekanntesten zu nennen: »gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam«; »facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam«; »per Mariam ad Jesum«; »lex orandi, lex credendi«; »dives Thomas sui interpres«[3]).

I) Erster Versuch einer Abgrenzung. –

Eine Reflexion über das, was Axiom im Bereich des theologischen Denkens darstellt, wird nur möglich sein, wenn es gelingt, eine erste, freilich nur vorläufige und in groben Umrissen gezeichnete Abgrenzung vorzunehmen. Dabei kann man ohne weiteres mit den Vorstellungen auskommen, die der Theologe unwillkürlich und spontan mit dem Begriff Axiom verbindet (mag sich auch hinterher eine solche »Prolepsis« als in sich unscharf, ungenügend und darum als korrekturbedürftig erweisen). Unter dieser Rücksicht kann Axiom fürs erste beschrieben werden als ein prinzipienähnlicher Satz, der dem theologischen Denken zur Zusammenfassung und Stütze gewisser komplizierter Aussagen dient und eine bestimmte Verbindlichkeit beansprucht. Dieser »Vorbegriff« muß nun nach einer zweifachen Richtung hin näherhin abgesteckt werden: einmal ist er ähnlichen Sätzen anderer Wissenschaften gegenüberzustellen, sodann muß er mit der theologischen Sätzelehre als solcher konfrontiert werden. Dieses Verfahren ist notgedrungen – ob der noch undifferenzierten Begrifflichkeit von AXIOM – zunächst negativer Natur: es kann uns lediglich deutlich machen, was das theologische Axiom nicht ist. Damit wird aber dann doch die Möglichkeit einer positiven und genauen Erfassung seines Wesens grundgelegt und vorbereitet.

a) Theologische Axiome werden oft in einer Weise benutzt, als seien sie im Grunde identisch mit den eigentlichen philosophischen oder mathematischen Axiomen. Es ist äußerst wichtig, den generellen Unterschied zwischen beiden Axiomarten zu sehen. Bei den philosophisch-mathematischen Axiomen handelt es sich um schlechterdings evidente unbeweisbare Sätze, deren Gültigkeit außer Frage steht. Sie leisten dem philosophischen Erkenntnisprozeß die

[3]) Axiome wie: »bonum est diffusivum sui« und »omne agens agit sibi simile« lassen wir bewußt außer Betracht, weil sie trotz ihres Gebrauches in der Theologie ausgesprochen philosophische Sätze sind.

Funktion einer letzten, nicht mehr weiter rückführbaren Grundlegung[4]). Eben dieses Merkmal der unmittelbaren, dem Verstande zugänglichen Evidenz fehlt dem theologischen Axiom. Wohl deutet es eine irgendwie geartete Notwendigkeit an, doch ist diese nicht für den Intellekt, sondern nur für den Glauben einsichtig; zudem erscheint in vielen Fällen diese Notwendigkeit mehr aposteriorischer denn apriorischer Natur. Abgesehen von der Verschiedenheit des Erkenntnismodus beruht der Unterschied von philosophischem und theologischem Axiom in der je verschiedenen Relation zur Geschichtlichkeit. Das philosophische Axiom ist in seiner Struktur überzeitlich und übergeschichtlich, das theologische Axiom scheint ohne den geschichtlichen Faktor nicht möglich. Schließlich können theologische Axiome trotz der Prägnanz ihrer Formulierung inhaltlich recht fluktuierend sein und demnach vielfältige Auslegungsmöglichkeiten zulassen, – ein Merkmal, das dem philosophischen Axiom durchaus fehlt.

Eher noch lassen sich theologische Axiome mit den ausgesprochen geschichtlichen Axiomen vergleichen. Letztere haben gewöhnlich den Charakter von regulativen, aus langer Erfahrung herausgewachsenen Prinzipien, die mehr zur Ordnung und Sichtung von Geschehnissen, denn zum Fortschritt des wissenschaftlichen Prozesses als solchen dienen. Theologische Axiome sind indes trotz ihrer offenkundigen Verflochtenheit mit der Historizität sicherlich mehr als bloße Hilfen zur Bewältigung der Erfahrung. Sie scheinen doch irgendwie, und hierin den philosophischen Axiomen sich wiederum nähernd, für die Grundlegung theologischer Wissenschaftserkenntnis bedeutsam.

In groben Zügen läßt sich fürs erste die Eigenart des theologischen Axioms abstecken: es nimmt eine Art von Mittelstellung ein zwischen dem speziell philosophischen und eigentlich empirischen Axiom; es befindet sich demnach in einer eigentümlichen Spannung von Notwendigkeit und Geschichtlichkeit. In seiner ganzen Struktur zeigt es diese Ambivalenz.

b) Eine weitere Verdeutlichung läßt sich gewinnen, wenn man die Stellung des theologischen Axioms innerhalb der theologischen Sätzelehre näher zu bestimmen sucht. Auch hier wird die Methode negativ sein müssen. Denn einen »offiziellen« Platz besitzt das Axiom im Gremium der theologischen Sätze bis heute nicht. Mitunter bezeichnet man in einem weiteren Sinn und vornehmlich außerhalb der theologischen Wissenschaft mit Axiom das eigentliche, formulierte katholische Dogma. Es braucht nicht lange bewiesen zu werden, daß die gegenwärtig in der Theologie als Axiome gekennzeichneten Sätze in keinem Fall die Gewichtigkeit eines dogmatischen Lehrsatzes für sich in Anspruch nehmen wollen. Sie müßten ja auch sonst in kirchlichen Lehrentscheidungen Eingang gefunden haben. Hiefür läßt sich aber kein Beleg finden[5]). Hinwiederum wäre

[4]) Vgl. die Definition von AXIOM im LfThK² I, 1157; über das Verhältnis von philosophischen und mathematischen Axiomen vgl. C. Nink, *Der Sinn der Mathematik*, in: Scholastik 14 (1939) 545–564; besonders 556; 564.

[5]) Eine Ausnahmestellung nimmt lediglich der Satz »lex orandi – lex credendi« ein. In seiner allerdings unverkürzten Form »legem credendi lex statuat supplicandi« hat sich ihn Pius IX in seiner dogmatischen Bulle »Ineffabilis Deus« vom 8. Dezember 1854 zu eigen gemacht. Doch zeigt gerade die Art, in der das Axiom in dieser Lehrentscheidung seine Anwendung findet, daß es trotz Inanspruchnahme durch das kirchliche Lehramt nicht in den Rang eines Glaubenssatzes erhoben wurde. Pius XII nennt denselben Grundsatz in seiner Liturgieenzyklika ein »bekanntes und ehrwürdiges Wort«, wobei wiederum zum Ausdruck kommt, daß es sich dabei um keinen Glaubenssatz im eigentlichen Sinne handelt. Immerhin läßt sich die Relation zur Glaubenswahrheit als solcher nicht in Abrede stellen (vgl. dazu K. Federer, Liturgie und Glaube (Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie IV Freiburg/Schw. 1950, 2f).

es ohne Zweifel zu minimalistisch, das Axiom auf die Stufe der bloßen theologischen Lehrmeinungen zu stellen (wobei nicht bestritten werden soll, daß ein Axiom genetisch-historisch betrachtet sehr wohl einmal eine solche Sentenz gewesen sein kann). – Wenn irgendwo, dann dürfte das Axiom bei der Gruppe der sog. »katholischen Wahrheiten« einzuordnen sein. Diese umfassen nach herkömmlicher Auffassung a) die theologischen Schlußfolgerungen, b) die dogmatischen Tatsachen, (z. B. römischer Episkopat des Petrus), c) Vernunftwahrheiten, die nicht geoffenbart sind, aber mit der Offenbarungswahrheit in einem inneren Zusammenhang stehen (z. B. die Geistigkeit der Seele) oder philosophische Begriffe, in denen das Dogma verkündet wird (z. B. Person, Substanz)[6]). Mit Sicherheit läßt sich wohl behaupten, daß das Axiom nicht bei den eigentlichen theologischen Schlußfolgerungen zu Hause ist: es trägt nicht so sehr den Charakter einer mittelbaren oder unmittelbaren aus dem Dogma gewonnenen Ableitung, – wenn es zum Dogma eine Beziehung aufweist, dann eher die einer der dogmatischen Formulierung selbst vorausliegenden Tatsache. Eine bloß »dogmatische Tatsache« scheint das Axiom andrerseits auch wieder nicht zu sein, so sehr es als Faktum seinen Platz in der Geschichte hat. Manches empfiehlt, das Axiom unter die »Vernunftwahrheiten« einzuordnen. Dafür spricht namentlich der Bezug zur Offenbarungswahrheit, der dem Axiom in irgendeiner Form doch zu eignen scheint. Andrerseits will es trotz der abstrakten und oft philosophisch anmutenden Formulierung gewiß nicht bloße verknappte Wiedergabe einer Vernunftwahrheit sein.

Der Vergleich mit den theologischen Sätzen deckt – trotz Ermangelung einer positiven Bestimmung dessen, was Axiom ist, auf, welchen Charakters die in der ersten Gegenüberstellung konstatierte Polarität von Notwendigkeit und geschichtlicher Bedingtheit, von Absolutheit und Relativität ist: Das ihm eigene Element der Notwendigkeit rückt das Axiom in die Nähe der Glaubensprinzipien, verleiht ihm wohl darum eine gewisse Unantastbarkeit, auf der anderen Seite scheint es doch auch ähnlich wie theologische Sentenzen im Verlaufe geschichtlicher Entfaltung geworden.

Diese Abtastung der elementaren Umrisse des theologischen Axioms gibt nun die Richtung an, in der sich eine positive Analyse zu bewegen hat.

II) Die Begrifflichkeit ἀξίωμα

Der Terminus ἀξίωμα ist eindeutig griechischen Ursprungs. Der lateinischen Sprache ist er von Haus aus nicht geläufig. Daraus erklärt sich, daß die älteren lateinischen Schriftsteller, so sie auf ihn Bezug nehmen, meist auf eine Transskription verzichten[7]).

In der voraristotelischen Literatur heißt ἀξίωμα stets nur »Ehre«, »Schätzung«, »Einschätzung«, »Würde« und dgl.[8]). Hingegen zeigt das entsprechende Verbum ἀξιοῦν bereits in der Periode vor Aristoteles eine Bedeutungsverschiebung in jene Richtung, in der sich später das Substantiv ἀξίωμα umzubilden begann. Zwar ist die ursprüngliche Bedeutung auch hier »einschätzen«, »für würdig halten«, doch schon bei Xenophon[9]) steht ἀξιοῦν auch für »richtig halten«, »zum

[6]) Vgl. L. Ott, *Grundriß der katholischen Dogmatik*[2], Freiburg 1957[3], 10.

[7]) Thesaurus linguae latinae II, 1635.

[8]) K. v. Fritz, *Die ἀρχαί in der griechischen Mathematik*, in: Archiv für Begriffsgeschichte I, Bonn 1955, 29; der Thesaurus graecae linguae (Stephani) führt unter ἀξίωμα als erste Bedeutung an: Würde, Autorität, Verdienst.

[9]) Memorabilien 2, 1, 9.

Prinzip machen«[10]). Aristoteles bezeichnet in seiner Topik mit ἀξίωμα häufig den Satz, den der Disputant in einem dialektischen Gespräch zum Ausgang der Beweisführung machen will. Axiome dieser Art brauchen nicht notwendig wahr zu sein, solange es sich nicht um die Auffindung der Wahrheit, sondern nur um die Widerlegung des Gegners in der dialektischen Disputation handelt. In diesem Sinn ist Axiom wohl am besten mit »Annahme« wiederzugeben oder auch mit »Forderung«, »Postulat«[11]). Dieser noch sehr undifferenzierten Bedeutung stellt Aristoteles zu Anfang des Θ der Topik[12]) eine straffere und engere Fassung des Terminus ἀξίωμα gegenüber: der Philosoph, so sagt er, »wird darauf bedacht sein, daß seine Ausgangssätze (ἀξιώματα) so einsichtig wie möglich sind und der Schlußfolgerung so nahe wie möglich stehen. Denn auf solchen beruhen die wissenschaftlichen Schlüsse«. Das Axiom als Ausgangspunkt wissenschaftlichen Wahrheitssuchens muß demnach wahr, einsichtig sein, einsichtiger als das, was daraus bewiesen werden soll[13]). In den Analytica posteriora versteht er schließlich unter Axiom jene ersten Prinzipien, die unbeweisbar und allen beweisenden Wissenschaften gemeinsam sind[14]). Doch unterscheidet er das Axiom sehr genau von der Thesis[15]). Während nämlich die Axiome κοινά sind, d. h. analog auf alle Wissenschaften anwendbar (z. B. die Gleichheitsaxiome, die sowohl in der Arithmetik, Geometrie und Stereometrie gebraucht werden), und zwar derart, daß niemand mit irgendeiner Wissenschaft etwas anfangen kann, ohne im Besitz dieser allen Wissenschaften gemeinsamen Prinzipien zu sein, sind die Thesen ἰδία, d. h. auf bestimmte Wissenschaften beschränkt, obgleich auch sie als unbeweisbar gelten, aber im Unterschied zum Axiom nicht für jeden, der etwas wissenschaftlich begreifen will, notwendig sind[16]).

Bei den lateinischen Dialektikern (Logikern aus der Schule des Chrysipp) wird Axiom zunächst nach der weiteren aristotelischen Auffassung interpretiert. Cicero, der sich offenkundig schwer tut, das griechische ἀξίωμα adäquat wiederzugeben[17]), will darunter einfach jedwede »enuntiatio« und »pronuntiatio« mag sie wahr oder falsch sein, verstehen[18]). Donatus hingegen schließt sich dem engeren Verständnis des Stagiriten an: ein Axiom ist eine Sentenz, »quae uno verbo nexam contineat et perfectam intelligentiam eamque a veteribus Verbum appellatam«[19]). Plutarch versteht unter Axiom eine πρότασις und bemerkt, daß man unter Axiome gewöhnlich die πρότασεις ἀπίστους[ἀναποδείκτους] und nicht Sätze, die eines Beweises noch bedürfen[20]). Unter dieser Rücksicht erscheint das Axiom als ein ohne weiteres angenommener Satz[21]). Ähnlich bestimmt auch Pseudo-

---

[10]) Fritz, a. a. O. 30.
[11]) Fritz, a. a. O. 31.
[12]) 8, 1, 155b, 10ff.
[13]) Fritz, a. a. O. 32; der Thes. graecae ling. referiert als aristotelische Auffassung: »enuntiatio, quae ex se intelligitur«; vgl. auch J. M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg-München 1956, 85.
[14]) Fritz, a. a. O. 32.
[15]) Anal. posterior. 1, 2, 72 a, 14ff.
[16]) Fritz, a. a. O. 25.
[17]) Tusc. 1, 14.
[18]) Thesaurus graecae linguae I/2, 1101; J. Facciolati – A. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, Schneeberg 1831, I, 302; überhaupt entspricht es der Stoa, AXIOM generell mit »Satz« wiederzugeben; vgl. dazu Bochenski, a. a. O. 129.
[19]) In Terent. Vgl. Thesaurus graecae linguae I/2, 1101.
[20]) Thesaurus graecae linguae I/2, 1101.
[21]) Facciolati – Forcellini I, 302 »effatum verum per se et clarum nec ulla indigens probatione, quod vulgo principium vocant«.

verbo, tum propen*sionem* tum rogamentum« und fügt dem bei: »familiarius tamen Apuleius das Axiom, bezeichnet es aber auch mit eigenen Worten als »verbum e dicetur propositio«[22]).

Unter den Kirchenvätern ist es allein Augustinus, der sich, – und auch nur an einer einzigen Stelle seiner Werke – mit dem Begriff ἀξίωμα auseinandersetzt. In den Quaest. in hept. 2,80[23]) stellt er fest, daß die Auslegung des Wortes nicht einheitlich sei (»pluribus modis intelligitur«); er selbst ist der Ansicht, es wäre »tolerabilius« mit »postulatio« wiederzugeben. Eine Bedeutung für die Theologie erkennt er dem Begriffe augenscheinlich nicht zu.

In diesem Zusammenhang mag vielleicht interessieren, daß die grundlegende Doppelbedeutung von ἀξίωμα als Bezeichnung von Dignität und als Kennzeichnung einer bestimmten Art von Sätzen keineswegs, wie es zunächst den Anschein haben könnte, zueinander ohne Beziehung ist. Das erhellt der Begriff ἀξίωμα. Er bezeichnet u. a. die Geltung eines Wortes, seine Gewichtigkeit und seinen Wert. So schließt die szientifische Bedeutung von ἀξίωμα ohne weiteres auch das erstermittelte Verständnis mit ein. Es bleibt noch zu bemerken, daß die von Aristoteles begründete engere Fassung des Begriffes vorwiegend am Bereich der Mathematik exemplifiziert ist[24]).

Für unser Anliegen ist nun nicht so sehr der Aufweis von Bedeutung, wie und in welcher Weise sich der Begriff AXIOM im Bereich der profanen Wissenschaft, vorzüglich in Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft fortentwickelt hat[25]), – ungleich wichtiger erscheint uns die Frage, zu welchem Zeitpunkt die Begrifflichkeit ἀξίωμα in die Theologie Eingang gefunden hat.

Es läßt sich zeigen, daß der szientifische Begriffsinhalt unseres Terminus über BOETHIUS in die mittelalterliche Theologie eingedrungen ist, seltsamerweise jedoch nicht in der Transskription AXIOMA, sondern in dem Begriffswort DIGNITAS[26]). Bei Behandlung der Frage, ob Gott »per se notus« sei, zitiert ALBERT d. GR. die Auffassung des Boethius vom Wesen des Axioms: »dicit Boethius in libro de hebdomadibus, quod »dignitas est per se nota quam quisque probat auditam«, und fügt dem bei, »quae etiam communis animae conceptio vocatur; eo quod scitis terminis statim acquiescitur ei«[27]). An anderer Stelle nimmt er direkt auf die Analytica posteriora des Aristoteles Bezug und bestimmt als Axiom »illam enim propositionem immediati principii, quam necesse est habere apud se per naturalem habitum eum qui est docendus, et non accipit eam per doctrinam«. Er erklärt auch, warum man einen solchen Satz als dignitas oder maxima propositio bezeichne: »dignitas vocatur, quia onmibus influit cognitionem et veritatem; maxima dicitur, eo quod virtute influentiae lucis et veritatis omnia excedit immediata principia«[28]). Offenkundig betrachtet damit Albert das

[22]) herm. p. 265; Theaurus linguae latinae II, 1635.

[23]) PL 34, 627.

[24]) Diese Kennzeichnung hat sich das Axiom bis in die neuere Zeit erhalten. Wie Das Große Universallexikon (Zedler) vom Jahre 1732 erkennen läßt, ist die Begrifflichkeit AXIOM durch die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode neu zu Ehren gekommen. Interessant sind die Bedingungen, die als wesentlich für ein Axiom aufgestellt werden: 1) accurata modalitas; 2) accurata quantitas; 3) accurata qualitas. In diesem Zusammenhang verweist das Lexikon auf Wolff, Unterricht von der mathematischen Methode; zum Ganzen vgl. auch R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1904, I, 118.

[25]) Hiezu Eisler, a. a. O. I, 117–120.

[26]) Eisler, a. a. O. I, 117; der Thesuarus linguae latinae kennt diese Bedeutung nicht (V/1, 1133–1139).

[27]) S. th. I q. 17.

[28]) Liber I posteri Analyt tr. 2, c. 4.

Axiom als eine Gegebenheit, welche in gewissem Sinn über oder vor allem anderen Prinzipien steht. Eben darum tritt neben die Kennzeichnung des Axioms als dignitas die Bewertung: maxima propositio.

Daneben wird an den genannten zwei Stellen auch hinreichend deutlich, daß selbst zu dem Zeitpunkt, da die Begrifflichkeit axioma-dignitas-maxima propositio in die Theologie Einlaß findet, sie inhaltlich noch ganz nach der von Aristoteles in den Analytica posteriora grundgelegten Auffassung bestimmt ist. Gegenüber der Antike insgesamt hat sich indes eine merkliche Vereinheitlichung durchgesetzt: nicht mehr jede Art von Propositio ist Axiom[29]).

THOMAS v. AQUIN kommt anläßlich seiner Darlegungen über das Naturgesetz auf die »dignitates« zu sprechen; er bestimmt sie als Sätze, die aus sich heraus allen bekannt sind, wie etwa »das Ganze ist stets größer als sein Teil« und »was in Hinblick auf ein und dasselbe gleich ist, ist auch untereinander gleich«[30]). Gleich Albert wendet auch Thomas den Begriff dignitas nur auf philosophische Sachverhalte an, mögen sie auch im Rahmen theologischer Betrachtung sich befinden.

Daß es aber auf die Dauer gesehen nicht ausbleiben konnte, den in der Theologie nun einmal heimisch gewordenen Begriff der dignitas-axioma über seinen philosophischen Begriffesinhalt hinaus in analoger Weise auch auf bestimmte Sätze der Offenbarung selbst anzuwenden und unter dieser Rücksicht nicht nur alleine auf die »cognoscibilia« (theoretische Prinzipien) zu beschränken, sondern auch auf die »operabilia« (praktische Prinzipien) auszudehnen (welch letzteren gerade in der Theologie eine maßgebliche Bedeutung zukommt), deutet sich bei BONAVENTURA an. In Sent. libr. I d. 7 a. 1 q. 2 ad 3 bezeichnet er zwar noch ganz im Sinne seiner Vorgänger (aber gleichwohl in der für ihn typischen Ausdrucksform) die »dignitas« als einen Satz, der derart in Wahrheit steht, daß man ihm nicht mit dem Herzen widersprechen kann (»quod non est ei contradicere corde«) und führt gleich Thomas das Beispiel vom Ganzen und seinem Teil an[31]). Doch zeigt sich demgegenüber in Sent. libr. II d. 39 a. 1 q. 2 c eine greifbare Wandlung an. Zunächst ordnet er die dignitates ausdrücklich den cognoscibilia zu, ist sich aber als Theologe und Praktiker des christlichen Lebens hinreichend bewußt, daß es auch im Bereich der operabilia Sätze von größter innerer Evidenz gibt: »sicut inter cognoscibilia quaedam sunt valde evidentia, sicut dignitates et prima principia . . . sic in operabilibus quaedam sunt maxime evidentia utpote illud ›quod tibi vis fieri alii ne feceris‹ et quod deo obtemperandum est«. Obgleich Bonaventura den Begriff der dignitas nicht ausdrücklich für die im Bereich der operabilia evidenten Sätze in Anspruch nimmt, so kann doch von hier aus einsichtig gemacht werden, warum in der späteren Theologie gewisse praktische Grundsätze des christlichen Lebens als Axiome bezeichnet wurden. Bonaventura hat hiefür die nötigen Voraussetzungen geschaffen. Damit ist aber die grundlegende Bedeutung unseres Textes noch keineswegs ausgeschöpft: Während bei Albert und Thomas der Begriff Axiom – obgleich in die Theologie rezipiert – noch voll und ganz, inhaltlich wie formal nach aristotelischem Muster geprägt ist, also nicht zur Charakterisierung speziell theologischer Sätze dient, deutet sich bei Bonaventura erstmals an, daß auch ein Offenbarungsinhalt (also nicht bloß ein

[29]) Neu hinzukommt bei Behandlung des »per se notum« die Unterscheidung von »secundum se« und »quoad nos«.

[30]) S. th. I II 94, 2c; vgl. Schütz, *Thomaslexikon*, 102; ähnlich auch später Johannes a Sancto Thoma, *Cursus theol.* 6 q. 62 d. 16 a. 2, 9.

[31]) Ähnlich auch In Sent. libr. III d. 23 a. 1 q. 4 c.

metaphysisch-logischer Sachverhalt) auf Grund gewisser formaler Eigentümlichkeiten die Bedingungen einer dignitas erfüllen kann.

In der Folgezeit ist es um die Lehre von der »dignitas« in der Theologie merkwürdig still geworden. Sie fand keine wesentliche Weiterentwicklung mehr. Daß jedoch der Ansatz von Bonaventura nicht unfruchtbar bleib und somit keine Einmaligkeit war, zeigt der klassische Lehrer der loci theologici, MELCHIOR CANO. In seinen Opera, Buch 12 (de locorum usu in scholastica disputatione) widmet er ein eigenes Kapitel den theologischen Prinzipien[32]). Nachdem er einleitend bemerkt, daß die Zahl dieser Prinzipien durch Schrift und Tradition festgelegt sei und somit letztlich auf Christus selbst zurückgehe, gibt er eine eingehende Charakteristik ihres Wesens: »Enimvero disciplinarum principia non eodem gradu locata sunt omnia. Quaedam enim simpliciter prima sunt, quae vi sua generali cetera continent; ut in metaphysicis illud: Impossibile est simul affirmare et negare; qualia in theologia sunt illa: Deus est et est remunerator inquirentium se; in quibus tamquam in primis credibilibus omnes fidei articuli implicite continentur«. An sich ist dieser Gedanke thomasisch[33]), doch setzt Thomas die auch bei Cano aufgeführten theologischen Prinzipien nicht in Beziehung zu den dignitates im philosophischen Bereich. Hingegen bemerkt Cano ausdrücklich, diese Art von Prinzipien – gleich ob philosophisch oder theologischer Natur – seien denen ähnlich (»similia«) welche der Philosoph »dignitates« nennt. Er illustriert diese von ihm ausgemachte Analogie an dem Satz: »accendentem ad deum oportet credere quia est et inquirentibus se remunerator sit« und fügt dem bei: wer immer sich anschickt eine übernatürliche Disziplin zu lernen, muß im vorneherein diese zwei hauptsächlichsten Sätze begreifen und zugrunde legen. Darin beruht das eigentümliche und auszeichnende Merkmal der dignitates[34]).

Ungleich kräftiger als Bonaventura arbeitet Cano in Analogie zum philosophischen Axiom die Wesensmerkmale des theologischen Axioms heraus. Er macht hinreichend deutlich, welche Bedingungen theologische Sätze erfüllen müssen, um als Axiome gelten zu können; sie müssen der Klasse der Offenbarungsaussagen angehören und zu den grundlegendsten und allgemeinsten derselben zählen.

Man kann sich angesichts dieser Darlegungen nun kaum vorstellen, daß die genannten klassischen Theologen es gutgeheißen hätten, den Begriff der dignitas, – den sie auf dem Boden theologischer Erkenntnislehre streng mit der Offenbarungswahrheit verknüpft hatten – generell und unterschiedslos auf jene Sachverhalte anzuwenden, auf die der Begriff AXIOM vornehmlich seit dem 19. Jahrhundert unbekümmert bezogen wurde: auf Sätze, die keineswegs unmittelbar eine notwendige innere Relation zur Offenbarungswahrheit erkennen lassen, die vielmehr wohl unter dem Einfluß des in der neuzeitlichen Philosophie sich durchsetzenden rein empirischen und aposteriorischen Axiombegriffes eher Generalisationen bestimmter, im Laufe der Geschichte herausgewachsener Praktiken sind[35]).

So steht es vom begriffsgeschichtlichen Befund her betrachtet um die Legitimität mancher in der Gegenwart als Axiom gekennzeichneter Sätze nicht zum

---

[32]) Cap 2,15.

[33]) S. th. II II 1,7.

[34]) »quicumque igitur disciplinam aliquam supernaturalem discere parat, eum necesse est, duas illas generales praenotiones animo ante cepisse. Quae dignitatum nota propria atque insignis est« (a a. O.).

[35]) Vgl. Eisler, a. a. O. 119f.

besten. Die Begriffsgeschichte postuliert, – worauf uns auch die erste Oberflächenorientierung hindeutete – daß der Begriff Axiom im theologischen Sinn nur jenen Aussagen zugesprochen werden darf, die in innerer notwendiger Relation zur Offenbarungswahrheit stehen, gewissermaßen mit ihnen identisch sind und die nach der formalen Seite hin die Bedingungen und Merkmale erfüllen, die einst Aristoteles mit dem Terminus ἀξίωμα verband. Endgültigen Aufschluß hierüber kann indes nur eine Analyse bieten, die von jenen konkret vorhandenen Axiomen ausgeht, die bereits in ihrem Äußeren eine Beziehung zur Offenbarungswahrheit vermuten lassen.

III) Das theologische Axiom als geschichtliches Faktum

Bei den meisten der vorhandenen theologischen Axiome läßt sich zeigen, daß sie von irgendeinem Denker zu irgendeiner Zeit einmal formuliert wurden, um den Inhalt einer augenblicklich wichtig erscheinenden Wahrheit in einer knappen Einkleidung wiederzugeben und festzuhalten. So kann etwa der historische Standort des Satzes »gratia supponit naturam« einigermaßen genau erhoben werden. Dabei braucht es nun keineswegs der Fall zu sein, daß im Augenblick seines ersten geschichtlichen Auftretens dem Satz das Merkmal einer für alle Zeiten hindurch verbindlichen Aussage angeschrieben steht, bzw. daß man sich bei der Geburtsstunde solcher Aussage bereits klar war, einen Grundsatz geboren zu haben. Es scheint ein Charakteristikum theologischer Axiome zu sein, spontan und unvermittelt gleich einer flüchtig hingeworfenen Sentenz in der Geschichte aufzutreten, mit einer verblüffenden Ahnungslosigkeit und Indifferenz gegenüber der eigenen Gewichtigkeit und Entfaltungspotenz.

Spätere Zeiten, die Freude an knappen Formulierungen besitzen, greifen dann gewöhnlich einen derartigen Satz auf, entheben ihn seines geschichtlich-ursprünglichen Standortes und bemühen ihn für Ansichten, die ehedem noch gar nicht mit diesem Satz mitgedacht waren (etwa weil Zeit oder Begrifflichkeit noch nicht genügend entwickelt war), sich aber rückblickend gut mit der vorhandenen Formulierung verbinden und belegen lassen[36]). Damit erhält das, was vielleicht zu Anfang nur kurzer, abschließender Ausdruck einer Sentenz gewesen war, den Charakter eines Satzes mit Allgemeingültigkeit, den Rang eines Prinzips. Wie die Erfahrung weiterhin lehrt, geht mit zunehmendem Abstand vom historischen Ort das Wissen um die Ursprungssituation des Axioms nur allzuleicht verloren; nur jener Bedeutungsgehalt bleibt zuhanden, der sich als letzter unter dem Etikett der ursprünglichen und gleichgebliebenen Formulierung angereichert hat; die Folge ist, daß die augenblicklich herrschende Interpretation des Axioms auch als die ursprünglich-historische ausgegeben wird. Nicht selten erlangt auf diese Weise ein Axiom im Verlauf einer längeren Entwicklung verschiedene Möglichkeiten eines Verständnisses, oft in einer Weise miteinander verschränkt und verfilzt, daß es schwer ist, die richtige oder ursprüngliche Auslegung herauszufinden.

So steht das Axiom theologiegeschichtlich unter einer eigentümlichen Dynamik: es erhebt sich sehr schnell über seine geschichtlich-ursprüngliche Einmaligkeit und nimmt je nach den Möglichkeiten einer Interpretation den Ausdruck einer über allen historischen Zufälligkeiten stehenden Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit an.

[36]) A. F. Utz, *Wesen und Sinn des christlichen Ethos*, München–Heidelberg 1942, 154.

Wenn man unter diesem Aspekt das Axiom nochmals mit der bloßen theologischen Lehrmeinung konfrontiert, darf gefragt werden, ob eine solche Ausfaltung in die Allgemeingültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit ein Vorgang ist, der lediglich auf Kosten des historischen Prozesses geht, der von außen her an den einmal formulierten Satz herangetragen wird, zu dem sich dieser aber aus sich heraus indifferent verhält, oder ob es sich bei solcher Entfaltung nicht doch um die Auszeugung einer dem jeweiligen Grundsatz innerlichen entelechischen Bestimmtheit handelt, um die Gestaltwerdung einer Wesenbestimmung also, die zum Zeitpunkt der historischen Geburt des Axioms bereits vorhanden ist, aber veranlaßt (nicht: verursacht) durch den geschichtlichen Werdegang dem theologischen Bewußtsein erst zu einem späteren Augenblick deutlich wird.

Es geht näherhin darum, ob es sich bei dem auf dem Gang durch die Geschichte erst voll manifestwerdenden Aussagegehalt eines Axioms um einen Inhalt handelt, der von der historischen Formulierung des Satzes nicht eigentlich geschaffen wird, sondern unabhängig von ihr und damit vor ihr schon gegenwärtig ist, wenn auch unreflektiert und in andersartigen Vorstellungen und Wendungen.

IV) Der metaphysisch-theologische Aspekt: Das Axiom als Transzendental von Offenbarungsaussagen

Wir wurden bereits bei der ersten Skizzierung darauf aufmerksam, daß das theologische Axiom Grundsatz sein will und damit auch den Anspruch einer größeren Verbindlichkeit erhebt als etwa die bloß theologische Meinung. Es will nicht nur wahr sein, sondern innerhalb eines bestimmten Rahmens von allgemeiner Gültigkeit. Der geschichtlich-historische Aufweis hat diesen Sachverhalt nur noch stärker herausgestellt und in ihm das eigentliche Problem des theologischen Axioms zu erkennen gegeben. Wenn das Axiom einen bereits vor seiner Formulierung vorhandenen und gültigen Grundsatz theologischer Natur zum Ausdruck bringt, dann wird sofort klar, daß ein solcher in enger Relation zur Offenbarungswahrheit stehen muß. Denn schließlich fußen alle entscheidenden theologischen Grundsätze und Prinzipien auf entsprechenden Offenbarungsinhalten.

Um nun Gewißheit über die Tatsächlichkeit und die Art einer Relation des Axioms zur Offenbarung zu gewinnen, scheint es vorab notwendig, Struktur und wesentliche Merkmale der Offenbarungswahrheit herauszustellen. Wie man das Eigentliche einer Offenbarungsaussage oder eines Dogmas im einzelnen auch bestimmen mag, sicher ist, daß sie als gleichsam integrierende Bestandteile Inhalte in sich bergen, die ihrem Wesen nach der Offenbarungsaussage gegenüber transzendentaler Natur sind, infolgedessen nicht nur Bestandteil eines einzigen, sondern Element durchaus mehrerer Glaubenssätze sein können, ohne freilich selbst in ihrem transzendentalen Ansichsein bereits formelle Glaubenswahrheit zu sein. Solche, den konkreten Glaubens- und Offenbarungswahrheiten transzendentale, aber zu deren Verständnis und Ausdruck durchaus unumgängliche Aussagen, sind in sich durchaus eindeutig und von notwendiger Gültigkeit, jedoch weil abstrakt einer näheren Spezifizierung bedürftig. Obgleich in dieser ihrer transzendentalen Beschaffenheit philosophischen Axiomen nicht unähnlich, dürfen sie doch mit diesen nicht verselbigt werden: sie sind vielmehr Gebilde, die selbst den spezifischen philosophischen Axiomen vorgelagert erscheinen, die eben darum unter Umständen niemals in den Griff des abstrahierenden Denkens gekommen wären, wenn Gott die Offenbarung nicht hätte geschehen lassen.

Diese Transzendentalien scheinen nun den Schlüssel für die Erklärung und das Verständnis des theologischen Axioms zu bieten: Das Axiom in seiner theologischen Bedeutung wäre demnach nichts anderes als die in einer allgemeinen Formulierung ausgedrückte Abstraktion der den Glaubenswahrheiten innerlichen Transzendentalien.

Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so treten zwei recht merkwürdige Tatsachen zutage, die insgesamt jedoch nur das bestätigen und von neuer Warte beleuchten, was aus den bisherigen Analysen als wahrscheinlich sich herausgestellt hat. Zum ersten: Das Axiom ist stets so alt, wie die Offenbarungsaussage selbst; es ist gewissermaßen (nicht zeitlich, sondern sachlich) vor ihr vorhanden, auf jeden Fall ist es schon da, noch bevor es aus dem Offenbarungsinhalt explizit herausgehoben und in eine seinem abstrakten Wesen entsprechende ebenfalls abstrakte Formulierung gegossen wird. Dieses »Dasein« vor der historischen Geburt und der Präzision der Formulierung ist nicht ohne Niederschlag in der gläubigen Erfahrung: es zeichnet sich ab als ein Wissen davon, daß in einem oder mehreren dogmatischen Sachverhalten eine ebenfalls nur von der Offenbarung her zu begreifende einheitliche Gesetzmäßigkeit obwaltet. Das Bedürfnis nach begrifflich-abstrakter Klärung meldet sich gewöhnlich erst dann an, wenn die Erfassung dieser Gesetzmäßigkeit einen bestimmten Intensitätsgrad erreicht und die Begrifflichkeit das nötige Rüstzeug geliefert hat. Die Erfassung des Axiomsinhaltes ist somit stets früher gegenwärtig als sein Ausdruck in einer konkreten und geschliffenen Formulierung.

Sodann: Durch die Transponierung vom theologischen Ort (wie sich die transzendentale Existenz des Axiominhaltes in der Offenbarungsaussage vielleicht bezeichnen läßt) zum historischen Ort (d. h. zur abstrakt-theoretischen und ausdrücklichen Fixierung mit dem Begriffsmaterial einer bestimmten geschichtlichen Epoche) geht der Aussagegehalt seiner ursprünglichen unreflektierten Eindeutigkeit verlustig. Er verliert durch seinen Eintritt in die Geschichte des theologischen Denkens und durch die Festlegung auf eine bestimmte historische Situation und Begrifflichkeit seine Durchsichtigkeit, wird jetzt erst gnoseologisch zum Problem und Ausgangspunkt variabler, keineswegs einhelliger Interpretationen.

Betrachten wir das Gesagte nunmehr an Beispielen: Das Axiom »facienti quod est in se Deus non denegat gratiam« kann hinsichtlich seines historischen Ursprunges ziemlich genau bestimmt werden. Indessen hatte das Prinzip Existenz bereits vor seiner Formulierung und es wurde schon vor ihr gewußt. Sein Aussagegehalt an sich ist im Grunde nichts anderes als die Abstraktion der schlichten Offenbarungswahrheit: Bittet und ihr werdet empfangen, klopfet und es wird euch aufgetan, oder noch allgemeiner des Satzes, daß Gott denen die ihn suchen, ein Vergelter ist. Es braucht nicht eigens erwähnt zu werden, daß die abstrakte Formulierung, die dieses Prinzip erst zum Axiom machte, das im genannten Offenbarungsinhalt geborgene Transzendental keineswegs vereinfachte, vielmehr das Problem erst eigentlich entstehen ließ.

Ähnlich verhält es sich mit dem Axiom »gratia supponit naturam«. Wir kennen seinen historischen Standort und sind auch in der Lage, es genetisch auf eine konkrete Offenbarungsaussage zurückzuführen (1 Kor 15,45); unabhängig von der Ermittlung seines tatsächlich geschichtlichen Ursprungs weist sich dieses Axiom als das grundlegende Transzendental der Lehre von der Inkarnation aus und demzufolge als Bestandteil aller mit dieser Glaubenslehre in Zusammenhang stehenden Offenbarungssätze. Es begegnet deshalb gleicherweise in der Sakramentenlehre, in der Lehre vom Glauben, in dem Verhältnis von Gnade und Freiheit,

usw. Noch bevor die Begrifflichkeit »Natur« und »Gnade« ausgereift war, wurde um dieses Transzendental gewußt. Man erkannte, daß die Gnade die Geschöpflichkeit zur Voraussetzung habe und daß in solcher Relation sich eine Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit offenbare. In dem Augenblick aber da dieser Sachverhalt in eine abstrakte und geschliffene Formulierung gebracht wurde, begann das Stadium der Problematik. Das Axiom war nun leichtfüßig geworden und ließ sich, weil »losgekettet« von seiner inneren Relation zur Offenbarungswahrheit dementsprechend in verschiedenen Auslegungen variieren.

Die Analyse des theologischen Axioms an Hand konkret vorhandener Axiome gibt nun die Möglichkeit, die im Vorhergehenden konstatierte Differenz zwischen dem Axiomverständnis der klassischen Theologie und der gegenwärtig herrschenden Konzeption einen Ausgleich zu schaffen. Nach der Intention von Bonaventura und Cano kann der Charakter eines theologischen Axioms allein den Offenbarungswahrheiten zukommen, jedoch nur solchen grundlegendster Natur, die gleichsam gemeinsamer Bestand mehrerer Glaubenswahrheiten sind. Unter dieser Voraussetzung darf a fortiori das als inneres Transzendental einer Offenbarungswahrheit Auffindbare, das in abstrakter Formulierung sich erst richtig als gemeinsames Element gewisser gleichartiger Offenbarungsaussagen ausweist, ebenfalls den Rang und die Stellung eines Axioms beanspruchen. Da es als dogmatisches Transzendental sachlich vor der einzelnen Glaubenswahrheit steht, ist es im Vergleich zu dieser, die ja in ihrer Art ja auch Prinzip ist, »maxima propositio«, Prinzip über dem Prinzip und eben darum »dignitas« – »Axiom«.

V) Gnoseologische Folgerungen

a) Für das theologische Axiom scheint es irgendwie typisch zu sein, daß seine spätere Auslegung über den Umfang des historisch als ursprünglich verifizierbaren und ausmachbaren Verständnisses hinausgeht, somit von ihm abweicht, sich ihm gegenüber mitunter sogar vervielfältigt, in jedem Fall also deutlich abweicht von der Intention, die der Urheber damit verbunden hat. Aus solcher Divergenz kann man nun nicht ohne weiteres den Schluß ziehen, daß die historisch ursprüngliche Auffassung, die dem Axiom zu Anfang mit auf den Weg gegeben wurde, die allein gültige sei und daß dementsprechend alle weiteren Auslegungen, die aus dem Wortlaut des Axioms unter Zugrundlegung einer anderen theologiegeschichtlichen Situation und unter verändertem Aspekt gewonnen werden und die infolgedessen mit der ursprünglichen Lesart nicht übereinstimmen, einfach darum schon suspekt oder gar unrichtig seien. Das träfe nur dann zu, wenn das Axiom wirklich nichts anderes wäre als das Produkt eines rein historischen Prozesses. Man wird sagen müssen, daß es im Hinblick auf die metaphysisch-theologische Eigenart des Axioms höchst merkwürdig wäre, wenn ein Axiom nur jene Interpretationsmöglichkeit in sich begreifen würde, die sein »Entdecker« ausdrücklich damit verbunden hat. Das Axiom als Transzendental ist seiner Struktur nach so generell, daß es sich in einer einzigen spezifizierten Interpretation gar nicht erschöpfen kann.

Ob eine bestimmte Auffassung eines Axioms nun richtig oder falsch ist, darf darum nicht gemessen werden an der vielleicht eindeutig feststellbaren Intention seines Urhebers in der Geschichte des theologischen Denkens. Der Aufweis der historischen Genesis kann hiefür kein letztlich entscheidendes Kriterium bieten. Die Richtigkeit einer Auslegung kann nur durch eine von der Geschichte des

Axioms unabhängigen Rechtfertigung ihrer selbst und einer Berücksichtigung etwaiger kirchenamtlicher Äußerungen gewonnen werden. Mit anderen Worten: Das Verständnis eines Axioms ist zu messen an der Offenbarung. Es ist darum an sich durchaus korrekt, den Wortlaut eines Axioms als verkappte Wiedergabe und Begründung einer Sentenz zu bemühen, die sich mit der Offenbarung wohl vereinen läßt, mag sie auch bei der ursprünglichen geschichtlichen Fixierung desselben noch unberücksichtigt geblieben sein. Ursprünglicher Sinn und Ursinn eines Axioms sind nicht notwendig dasselbe[37]). Die Frage nach der ursprünglichen Auffassung eines Axioms darf darum niemals mit der Frage nach seiner richtigen Interpretation vermengt werden. Sollte etwa zutreffen, daß die ursprüngliche Auslegung des Satzes »gratia supponit naturam« rein ontisch-metaphysisch gewesen ist und nichts anderes besagen wollte, als daß die Gnade als Akzidens einer natürlichen Substanz als Voraussetzung bedarf, so ist damit noch nichts gegen alle jene späteren Auslegungen entschieden, die darüberhinaus dem Axiom einen praktisch-moralischen Sinn zu geben versuchen, die darin auch ausgesprochen finden, daß die Gnade zu ihrer Voraussetzung gewisser natürlicher Qualitäten und Dispositionen bedarf. Diese Auslegung kann den Anspruch der Legitimität erheben, wenn sie mit der Offenbarung nicht in Widerspruch steht.

Aus dem Gesagten ergibt sich noch ein weiterer Gesichtspunkt: Weil das theologische Axiom im Letzten Transzendental einer Offenbarungswahrheit ist, haben wir nun auch ein Kriterium, um manche unter der Kennzeichnung AXIOM in Umlauf befindliche Sätze dahingehend zu prüfen, ob sie den Titel eines Axioms mit Berechtigung tragen. Nicht alles und jedes an festgefügten theologischen Sentenzen kann den Charakter eines Axioms beanspruchen. Dieser Hinweis scheint nicht unwichtig: Unter dem Einfluß moderner schlagwortartiger Formulierungen ist man auch innerhalb der Theologie da und dort der Versuchung erlegen, gewisse theologische Sentenzen und Anliegen in einen dem profanen Schlagwort ähnlichen Jargon vorzutragen (das gilt für einige populäre marianische Postulate). Man kann dieser Gefahr leicht entgehen, sofern nur das Axiom streng im Raum der wissenschaftlichen Theologie lokalisiert bleibt und man der Versuchung widersteht, es zum Spielball gewisser Zeitströmungen werden zu lassen. Freilich kann es sehr wohl eintreten, daß ein in der Gegenwart nur den Rang einer theologischen Sentenz einnehmender Satz im Verlauf einer längeren geschichtlichen Entwicklung sich als Axiom ausweist und seine Relation zur Offenbarungswahrheit zu erkennen gibt. Dies ist möglich, weil die Erschließung des Offenbarungsgutes selbst noch keineswegs ein Ende gefunden hat.

b) Wir wurden im Verlauf unserer Darstellung wiederholt darauf aufmerksam, daß ein Axiom nicht erst seit dem Zeitpunkt datiert, da es im Gewande einer präzisen Formulierung im Raum und Fluß des theologischen Denkens auftaucht. Das bedeutet, daß man bei Aufweis eines Axioms nicht haltmachen darf beim Zeitpunkt seines ersten historischen Auftretens. Auch sollte man nicht den oder die Theologen, bei denen das Axiom erstmals in geschliffener Begrifflichkeit faßbar wird, als Schöpfer oder Erfinder bezeichnen. Sie sind eher Entdecker oder Stationen, bei denen das, was eigentlich schon vorher vorhanden und erfaßt war, in eine entsprechende abstrakte Formulierung umgeschlagen wird. So läßt sich zeigen, daß zwar der Wortlaut des Axioms »gratia supponit naturam« im Mittelalter (Bonaventura, Thomas) begegnet, der Aussagegehalt an sich aber im Inkarnationsdenken der Väter, in der patristischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit

[37]) Dies scheint Utz, a. a. O., 157 nicht hinreichend zu berücksichtigen.

des Menschen vorhanden ist (übrigens in einer stärkeren Relation zur Offenbarungswahrheit als später im Stadium der abstrakten Begrifflichkeit). –

Zusammenfassend darf festgestellt werden: Das theologische Axiom wird in rechter Weise nur erfaßt, wenn man es als typischen Ausdruck der durch die Heilsgeschichte gekennzeichneten theologischen Situationen versteht. Es weist einen Werdegang auf, der der Entfaltung eines Dogmas nicht unähnlich ist, aber doch keineswegs mit ihr parallel zu laufen braucht. Vielleicht kann man sagen, daß ein Axiom sich dann erst vernehmbar macht, wenn ein gewisser Bestand von Offenbarungswahrheiten gesichert ist und zum Gegenstand theologischer Reflexion wird.

Theologie des Wortes und Theologie des Kreuzes nach ihrer innertrinitarischen Begründung

Dogmatisch-spekulative Erwägungen

Von Bruno Schulz, Paderborn

Dürfen wir für eine kleine Rastzeit einmal die Last der Überlieferung von unseren Schultern legen, indem wir von der jüdisch-hellenistischen Logos-Spekulation ganz absehen und von deren Weiterleben in den Werken der christlichen Urzeit, so fragen wir mit Bezug auf das Wort Gottes unbeschwert und unbefangen wie gegenüber einem jeden sonstigen Worte nach dem, der dieses Wort von sich gibt oder ausspricht, sodann nach dem Worte selber hinsichtlich seiner Gestalt und seines Gehaltes, schließlich auch noch nach dem, an den dieses Wort gerichtet, für den es bestimmt ist.

Wenn man das Wort Gottes im Rahmen der theologischen Tradition auch als ein Verbum expressum und dazu noch als ein Verbum externum verstehen darf, so scheint der Strom der Überlieferung, schwerer befrachtet durch das Gewicht der Frage nach dem Wann und Wo des eigenständigen Logos und ihrer Antwort: Vor aller Zeit und beim Vater! als nach dem Von-Wem und An-Wem des überbrückenden, verbindenden Wortes, bewußt doch nur zwei von unseren drei Fragen mit sich zu führen, nämlich die Frage nach dem Wort und nach dem Sprecher dieses Wortes. Offenkundig wird dabei das Wort als Spruch mehr in seinem Charakter als Ausspruch (des Aussprechenden) und weniger in seinem Charakter als Zu- oder Anspruch (an den Angesprochenen) gewürdigt. Das Letztere wird im Rahmen evangelischer Theologie besonders betont: Das Wort Gottes wird uns laufend zugesprochen, wir werden durch dieses Wort Gottes laufend angesprochen, angegangen und eingefordert.

Dieses Wort Gottes vermittelt aber nicht nur als Verbum expressum et externum zwischen Gott und Mensch; es kommt der Name Wort Gottes dem Sohne Gottes nicht nur deshalb zu, weil er als Jesus von Nazareth Fleisch angenommen und Mensch geworden ist. Wie Johannes im Prolog zu seinem Evangelium bezeugt, gebührt der Name Wort im Sinne eines Verbum wohl expressum aber internum dem Sohne auch in Gott selber. Trotzdem bleibt eine nicht unerhebliche und noch (zu) wenig erörterte Restfrage, ob der Name Wort der zweiten Gottperson in ebenderselben Hinsicht oder Beziehung zukomme wie der Name Sohn; ob der Name Wort den Namen Sohn lediglich verdeutliche, indem uns die erste Gottperson als eine zugleich zeugende und sprechende geoffenbart werde, so daß man in etwa auch sagen dürfe, es sei in Gott die zweite Person als Sohn gesprochen und als Wort gezeugt.

Sehen wir von einer weiteren Ausfaltung dieser Fragestellung ab, so ergibt sich von unserem Ansatze her als Überlegung, daß der Sprecher dem Wort als dessen Aus-Spruch voraufgehen, daß aber das Wort als Zu- und An-Spruch ein ihm selbst voraufliegendes Gegenüber haben müsse, wenn es als ein gehörtes ankommen und im Ohre auf ein Widerlager treffen, nicht aber hinfällig werden solle. Diese Voraussetzung ist in der Abfolge: Vater – Sohn – Heiliger Geist nicht

gegeben, da hier zwar der Vater dem Sohne, aber auch der Sohn dem Heiligen Geist so voraufgeht, daß der Sohn nicht das Wort des Vaters an den Heiligen Geist sein kann, was bisher theologisch auch nicht vertreten worden ist. Jedoch läßt sich dem noch nachsinnen, ob das Wort etwa in den rückwärtigen bzw. rückläufigen, d. h. nicht produktiven, sondern nur relativen Zusammenhang: Heiliger Geist – Sohn – Vater heineingehören, und ob demgemäß das Wort nicht ein solches des Heiligen Geistes an den Vater sein könnte.

Hierzu läßt sich darauf hinweisen, daß nach außen hin gerade der Heilige Geist durch den Mund der Propheten gesprochen, daß er die Hand der Schreiber unserer Heiligen Schriften gehütet, daß er durch den Mund Jesu Christi geredet, wie dieser selbst bezeugt, daß er am Pfingstfeste sich in Gestalt gerade feuriger Zungen gezeigt und auf die Versammelten niedergelassen hat, so daß die Menge das Wunder der Sprachengabe erlebte; daß er das Wort Gottes in Schrift, Überlieferung und Verkündigung bewahrt; daß er uns schließlich für jede Stunde großer Bedrängnis verheißen worden ist und uns dann eingeben wird, was wir reden sollen. Dieser großartige Zusammenhang ist so eindeutig, daß sich die Frage stellt, ob etwa nicht nur außergöttlich, sondern auch innergöttlich das Wort Gottes ein Wort des Heiligen Geistes ist.

Diese Frage kann indes nicht absolut, sondern nur relativ gemeint sein. Gehört nämlich das Sprechen mit zum Wesensbestand der Person als solcher, so wird man auch keiner göttlichen Einzelperson das Wort völlig absprechen dürfen, wie denn in den Heiligen Schriften auch der Vater, der Sohn, der Heilige Geist zu Worte kommen. Diese Frage stellt sich erst in Bezug auf jenen Sinnzusammenhang, in welchem eine Person als Aus-Sprechende, eine zweite Person als Wort und eine dritte Person als An-Gesprochene figuriert und fungiert.

Da dieses Wort nach der Schrift zugleich Name ist, Wort Gottes und Name Gottes, so würde die Beziehung der dritten zur zweiten Gottperson näherhin so zu bestimmen sein, daß der Heilige Geist von sich her den Sohn des Vaters bei seinem Namen nenne und ihn dadurch zu seinem Worte mache, wobei dieses Wort nicht urtümlich geistig erzeugte, sondern der Gegenstand der Benennung lediglich gleichsam ins Wort hinein und als Wort wiedergeboren werde, wie dies die bedeutsame Aufgabe unserer Alltagssprache ist, und wie nebenher gesagt die Erkenntnis eines Gegenstandes nicht auch die Erzeugung dieses Gegenstandes ist, was sich als eine lediglich idealistische These entlarvt hat. So könnte der dem Heiligen Geiste voraufgehende Sohn des Vaters zum Worte des Heiligen Geistes werden, wenn dieses Wort eben Name der zweiten Gottperson seitens der dritten wäre.

Begrifflich ließe sich das hier gemeinte innergöttliche und zwischenpersönliche Sonderverhältnis des Heiligen Geistes zum Worte als Name für den Sohn des Vaters fassen als eine (vorbildliche) Dictio vel Bene-Dictio Verbi, als ein Wohl-Sagen und Gut-Sprechen, als eine Lobpreisung und möglicherweise auch Segnung des Wortes, wie (nachbildlich) alle Segnungen und Weihungen der Kirche im Zeichen des Wortes und bei höchster Bedeutsamkeit wie z. B. bei der heiligen Taufe auf einen neuen Namen, oft aber auch sonst jeweils auf den Namen hin geschehen; oder auch als eine Sanctio Nominis im Sinne einer Heiligung des Namens, sofern man dem schillernden Begriff Sanktion für unsere theologischen Zwecke hier einen geläuterten Sinn geben darf. Diese Sanctio Verbi soll innergöttlich so verstanden werden, daß sie sich deutlich genug von der außergöttlichen Sanctificatio Nominis abhebt, um die wir im Gebete des Herrn täglich bitten; sie soll aber zugleich diese auch in etwa einschließen und gleichsam so vorweg nehmen, daß

die äußere Sanctificatio Nominis an der innergöttlichen Sanctio Nominis theologisch ihren Halt findet.

Wenn außerdem mit Augustin gesagt worden ist, dem Heiligen Geiste komme die Bezeichnung Spiritus quia Spiratus als ein Nomen proprium sive personale zu, so möchten wir diese Annahme mit den Griechen erweitern dürfen, dem Heiligen Geiste gebühre auch die Bezeichnung Sanctus eigentlich und persönlich, weil ihm als dem personalen Repräsentanten der Gottes-Heiligkeit im Innern Gottes die Sanctio besonders auf das Wort als Name hin und im Äußern Gottes die Sanctificatio in allem zustehe.

Von dem hier angenommenen Sonderverhältnis des Heiligen Geistes zum Worte Gottes innerhalb der göttlichen Dreipersönlichkeit fällt Licht auf die Menschwerdung Gottes insofern, als der Sohn Gottes gerade als Wort (des Heiligen Geistes) Fleisch annehmen und (deshalb) vom Heiligen Geiste empfangen aus Maria der vom Heiligen Geiste überschattet Gnadenvollen geboren werden wollte.

Die alleinige Vaterschaft Gott des Vaters, von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden stammt, gegenüber Gott Sohn wird bei der Empfängnis im Fleische insofern gewahrt, als sich der Heilige Geist der Jungfrau Maria nicht etwa als ein göttlicher Bräutigam nähert, etwa um ihre menschliche Mutterschaft durch eine göttliche Vaterschaft zu komplettieren; sondern insofern, als Maria unter der Cooperatio des Heiligen Geistes das Wort Gottes in jedem Sinne jungfräulich empfängt, mit Fleisch umkleidet und im Fleische gebiert, wie, so möchten wir jetzt sagen dürfen, der Heilige Geist in Gott den Sohn des Vaters als sein Wort ausspricht und geistlich so gleichsam urbildlich jungfräulich wiedergebiert, wovon die Zeugung und Geburt des Sohnes allein aus dem Vater unberührt und ungeschmälert bleibt, und wie die Neugeburt des Christen auf den Namen Christi hin, dieses menschgewordenen Wortes Gottes, eine Wiedergeburt aus dem Wasser und aus dem Heiligen Geiste genannt wird.

Für eine solches Sonderverhältnis des Heiligen Geistes zum Sohne des Vaters, das zu einem Schlüssel für mancherlei Rätsel und Geheimnisse der Heilsgeschichte werden kann, finden sich Zeugnisse bei griechischen Vätern, wenn auch nicht mit der hier versuchten inhaltlichen Bestimmtheit, sondern gleichsam nur im Sinne eines Gegengewichtes zu dem Sonderverhältnis des Vaters zum Sohne in der Zeugung, so daß wir sagen möchten, es werde dieser Zeugung von einem daran bis dahin unbeteiligten Dritten nachträglich zugestimmt, sie werde als innerstes und persönliches Geheimnis des Vaters geachtet, bekräftigt, (in der geistlichen Wiedergeburt des Sohnes als Wort des Heiligen Geistes dem Vater gleichsam widergespiegelt) und in diesem Sinne seitens des Heiligen Geistes sanktioniert.

Für das christliche Abendland stellt sich in diesem Punkte sozusagen keine eigene Frage, da Augustin durch seine Lehre von den innergöttlichen und zwischenpersönlichen Verhältnissen jener kirchlichen Glaubenslehre vorgearbeitet hat, nach der die göttlichen Personen als subsistente Relationen angesprochen werden, und dadurch diese Identifikation von Person bzw. Subsistenz und Relation, (die man metaphysisch an einer Identifikation zwischen Substanz und Relation spiegeln könnte, wenn als voraufliegende Voraussetzung theologisch in Bezug auf Gott zwischen Essenz und Substanz distinguiert und so die subsistenten auch als substanziale Personen unter Wahrung der einen Essenz bezeichnet werden dürften), die eigene Behandlung der innergöttlichen und zwischenpersönlichen Verhältnisse an Gewicht verliert.

Angesichts dieser theologischen Problematik bliebe eigens zu untersuchen, ob

die ungewöhnlich starke Betonung gerade des Wortes Gottes (und nicht des Sohnes) bei Martin Luther auf eine solche Unterscheidung nach Sohn Gottes und Wort Gottes bei eben derselben zweiten und mittleren Gottperson offen hinziele oder unbewußt hinweise, da er im Worte Gottes und auch im fleischgewordenen die besondere Gabe des Heiligen Geistes sieht; ob Luther hier von einer für ihn selber und seine Zeit neuartigen theologischen Problematik bedrängt wurde, die ihn zum Zwecke einer ersten Verdeutlichung seiner ihm selber noch undeutlichen Fragestellung zu einer immer stärkeren Betonung des Wortes geradezu zwang. Die genaue Klärung der damaligen geschichtlichen Sachlage ist unerläßlich, sie ist hier für uns aber weniger gewichtig, wenn es um die weitere Erhellung eines zumeist weniger beachteten, hier möglicherweise aber wirklich vorliegenden streng theologischen Problems geht.

Durch eine solche im innergöttlichen Geheimnis wurzelnde Theologie des Wortes, auf die vorerst lediglich gewisse Anzeichen hinweisen, werden wir auf den besonders engen Zusammenhang zwischen der dritten und der zweiten Gottperson hingewiesen, dessen Spieglung in Bild und Gleichnis wir in näheren Erörterungen über den mutmaßlich streng theologischen Standort und Gesichtspunkt Martin Luthers mehrfach begegnen.

Suchen wir das soeben Hinzugewonnene unter seinem etwaigen Blickwinkel in sein Gedankenbild einzuordnen, so ergibt sich durch analoge Zuordnung ohne weiteres die nähere Bestimmung des Wortes Gottes als eines Wortes gerade des Glaubens, sofern uns der Glaube gnadenhaft als Frucht der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geiste gerade vom Heiligen Geiste geschenkt wird; aber auch als eines Wortes der Hoffnung, insofern gerade Christus das Lebendige Wort Gottes unsere Hoffnung ist; ferner als eines Wortes der Gnade und der Rechtfertigung, wenn uns die göttliche Gnade als unsere Heiligung vom Heiligen Geiste her zufließt oder uns wie einst der Jungfrau Maria zu Nazareth im Worte Gottes zugesprochen wird; wenn Christus gerade als das vom Heiligen Geiste her fleischgewordene und seinem menschlichen Leibe nach am Kreuze durchbohrte Wort Gottes unsere Rechtfertigung wirkt.

Fahnden wir jetzt für das Wort auch als Zu- und An-Spruch oder als Zu- und An-Ruf nach einem innergöttlichen Rückhalt, so gelangen wir abermals zu der gläubigen Annahme, es sei das Wort Gottes innergöttlich Wort des Heiligen Geistes an den Vater. Einen ersten Zugang ins streng theologische Mysterium scheint uns das letzte Wort Christi am Kreuze zu bahnen, als Jesus mit lauter Stimme ausrief, was wie ein Schrei klang: Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist.

Man kann mit Ethelbert Stauffer annehmen, beim Anbruch der neunten Stunde habe Jesus am Kreuze, wie durch das Gesetz bestimmt, das liturgische Abendgebet gesprochen. Greifen wir darüber hinaus, so kann dieses letzte Wort des Gekreuzigten menschlich verstanden besagen, Jesus habe vor seinem letzten Atemzuge seine menschliche Seele dem Vater im Himmel angeboten, wie auch wir vor dem Anbruch der Nacht und im Hinblick auf den Tod alltäglich unsere Seele Gott anempfehlen. Da am Kreuze aber nicht ein Mensch, sondern der Gottmensch stirbt, so ist möglichst auch nach einem streng theologischen Sinn dieses betont hervorgehobenen Schriftwortes zu suchen.

Wenn hier Jesus Christus als Sohn des Vaters und als Wort des Heiligen Geistes, wie wir das letztere mit jedem erforderlichen Vorbehalt meinen annehmen zu dürfen, seinen Geist dem Vater übergibt, so kann dies jetzt auch besagen: In deine Hände, Vater, empfehle ich meinen Geist; jenen Geist, der auch ganz der deine

ist, da du ihn mit mir und durch mich hauchst; ich empfehle mit meinem und unserem Geiste auch mich selber ganz in deine Hände; wie du den Heiligen Geist durch mich hauchst, so empfiehlt sich dieser Heilige Geist auch durch mich in deine Hände.

Begrifflich kann es sich demnach handeln um eine innergöttliche Commendatio Spiritus Sancti et Verbi vel per Verbum ad Patrem, die auf ihre Struktur hin die Hauchung des Heiligen Geistes seitens des Vaters und des Sohnes oder seitens des Vaters und durch den Sohn widerzuspiegeln vermag. In diese innergöttliche Commendatio Verbi kann dann auch die außergöttliche Oblatio Christi, des fleischgewordenen Wortes, einbezogen werden.

Stand aber Maria, die Mutter Jesu, unter dem Kreuze, und bot sie in dieser Stunde des Schreckens nach dem Willen Gottes, was zugleich auch wiederum besagt: im Heiligen Geiste, dem personalen Repräsentanten des göttlichen Willens, ihren Sohn und mit ihrem Sohne auch sich selber dem Vater im Himmel als Opfer an, so kann dies zunächst bildlich, jedoch wohl auch darüber höher hinaus hindeuten auf eine Mitbeteiligung des Heiligen Geistes, der durch seine persönliche Herabkunft auf die Jungfrau die Fleischwerdung des Wortes, seines Wortes, ermöglichte, an jener innergöttlichen Commendatio Verbi und an dieser außergöttlichen Oblatio Christi, Verbi Incarnati. Die Frage nach einer Mitbeteiligung des Heiligen Geistes am Opfer Christi ist bedeutsam für die Erörterung der Epiklese als Streitpunkt zwischen griechischer und römischer Theologie; aber auch für die Klärung einer Mitbeteiligung Mariens am Erlösungswerk Christi nicht nur als Mutter Jesu, sondern gerade auch als der im Heiligen Geiste Gnadenvollen.

Diese Commendatio Spiritus Sancti et Verbi vel per Verbum ad Patrem wird schon mit Rücksicht auf die, sie u. E. außergöttlich spiegelnde und hier deutlicher faßbare Oblatio Christi in Cruce so zu verstehen sein, daß sie eine letzte und ganze Hingabe des Heiligen Geistes und des Wortes oder des Heiligen Geistes durch das Wort oder des Wortes im Heiligen Geiste an den Vater sei, dabei jedoch eine solche, daß sich der Heilige Geist principaliter, das Wort bzw. der Sohn aber principalius dem Vater überantworte. Diese Unterscheidung ließe sich von Augustin und namentlich Bonaventura her treffen, welch letzterer gemeint hat, der Heilige Geist gehe in gleicher Weise von Vater und Sohn aus, wobei jedoch noch unterschieden werden könne, daß der Heilige Geist zwar auch vom Sohne principaliter, vom Vater aber principalitus ausgehe.

Die Commendatio Spiritus Sancti et Verbi vel per Verbum scheint gerade von der Oblatio Christi in Cruce her die Unterscheidung nach einer Commendatio principaliter mit Bezug auf den Heiligen Geist und nach einer Commendatio principalius mit Bezug auf das Wort bzw. den Sohn zu fordern, damit das in der Oblatio Christi besiegelte letzte Selbstopfer und die darin gespiegelte Selbsthingabe des Wortes bzw. Sohnes an den Vater die ihm gebührende Würdigung erfahre. Daraufhin und dazu spiegelbildlich stellt sich die nämliche Frage aber auch hinsichtlich der gemeinsamen Hauchung des Heiligen Geistes seitens des Vaters und durch den Sohn in gleicher Weise, ob nicht auch sie eine Spiratio principaliter (jetzt) mit Bezug auf den Vater und eine Spiratio principalius (jetzt) mit Bezug auf den Sohn genannt werden dürfe, was indes unvermeidlich eine weitere Verschärfung des Meinungsstreites um das filioque mit sich bringen würde, damit so die mittlere Gottperson, die nunmehr von und nach beiden Seiten in gemeinsame Beziehungen nämlich mit dem Vater zum Heiligen Geiste und mit dem Heiligen Geiste zum Vater eingespannt wäre, nach ihrer Urtümlichkeit, Selbständigkeit und Eigenartigkeit faßbar bliebe, wie man ja auch hin-

sichtlich der Fleischwerdung gesagt hat, daß zwar der Vater den Sohn Mensch werden ließ, ihn sandte oder schickte, daß aber um so mehr noch der Sohn nach seinem Willen und aus eigenem Antriebe Fleisch angenommen hat und auch zwar (vom Heiligen Geiste her) geopfert wurde, aber um so mehr noch sich nach seinem Willen und aus eigenem Antriebe für die Sünden der Menschen in aller Welt selber geopfert hat, womit dann wohl auch die Theologia Crucis einen Vorrang vor der Theologia Verbi gewinnen würde.

Ließe sich der Principalius dahin näher bestimmen, daß hierbei die besondere ein- und umschmelzende, um- und verwandelnde bzw. transformierende und transsubstantialisierende Kraft der mittleren Gottperson zum Ausdruck und zur Ausprägung käme, so könnte sie nicht nur innergöttlich die una spiratio duorum spirantium und die una commendatio duorum commendantium bewirken und den Sohn auch von sich aus als Wort des Heiligen Geistes vor den Vater treten lassen, sondern sich auch außergöttlich spiegeln in der Erscheinung des Gottessohnes als Wort Gottes in Gestalt des Menschensohnes Christus Jesus von Nazareth; in der Einwandlung des fleischgewordenen Wortes Gottes in das nicht weniger lebendige und nicht weniger gestalthafte Wort der Überlieferung und der Schrift; in dessen Wiedergeburt und zugleich neuen Empfängnis bei jeder Verkündigung dieses Gotteswortes unter den Menschen (Lesung, Homilie, Predigt, Glaubens- und Lehrgespräch); in jedem Bekenntnis des Glaubens an das Wort Gottes offen vor aller Welt; in der seinem Wachstum vergleichbaren, (denn Same und nicht Frucht ist das Wort Gottes, so daß eine Beschränkung der Lehre auf das Wort der Schrift allein dessen Wachstum unterbinden und zur Unfruchtbarkeit verurteilen müßte), lebendigen Entfaltung im Schoß der Kirche Christi (Bibelexegese, Schriftdeutung, Kirchliche Dogmatik, Spruch des Obersten Kirchlichen Lehramtes).

Hierbei nimmt das Lebendige Wort Gottes alles durchdringend, alles durchsäuernd, alles aus- und umgestaltend, alles um- und verwandelnd immer neue irdische Gestalt an; prägt sich vielfältig aus in Weg und Wandel der Kirche Christi wie eines jeden Christen, der auf das Wort Gottes hin wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste nach seinem neuen Namen als Christ zu einem Gliede am Leibe Christi, besonders aber in Wort und Werk der Träger des Kirchlichen Amtes und der Heiligen Gottes, dieser lebendigen Ebenbilder und Kreuzesträger Jesu Christi. Dieses Wort wird schließlich dem Vater im Himmel dargeboten, wie es sich selber darbietet, nach der transsubstantialiter darin eingewandelten Fleisches- und Kreuzesgestalt Jesu Christi, des geschlachteten Opferlammes, als Hostia in der Messe; dabei schlägt das darin lebendige Herz Jesu, dieses Herzwort Gottes und der Welt, auch für und in allen Gliedern des Mystischen Leibes Christi und bewältigt in Darstellung und Erneuerung seines einmaligen blutigen Opfers auf Calvaria im freien unblutigen Selbstopfer täglich neu die durch das Handeln Gottes und die freie Entscheidung des Menschen ständig sich wandelnde Heilslage der geschichtlichen Welt.

Die Annahme einer innergöttlichen Commendatio Verbi ad Patrem kann sich in einem gewissen Umfang auf den Wortlaut des Prologs zum Johannes-Evangelium zu stützen suchen: im Anfang (vor aller Zeit und von Ewigkeit her) war das Wort pros ton theon. Das hat die Vulgata, der die Exegeten und Lexikographen hierin bis heute allgemein folgen, mit apud deum, bei Gott, übersetzt. Achten wir mit griechischen Vätern und heutigen Theologen auf den Unterschied zwischen theos schlechthin und ho theos, so dürfen wir näherhin sagen: bei dem Gott, den wir seiner Person nach Vater nennen.

Da aber Johannes die Bestimmung pros sonst wohl eindeutig im Sinne von hin- zu oder gegen-hin verwendet und eine davon abweichende Lesart für sich allein nur wenig Beweiskraft hat, so wäre seinem allgemeinen Sprachgebrauch nach zunächst wortgetreu genau zu übersetzen: das Wort war zu dem Gott, d. h. zum Vater hin. Diese uns heute zunächst eigenartig und fremd klingende sprachliche Wendung wirkt eigenartig und befremdend aber lediglich bei ihrer Deutung auf ein Verbum Patris hin, die hier zur Erörterung steht.

Diese sogar doppelt gebrauchte und dadurch in ihrer Eigenart unterstrichene Wendung gewinnt einen volleren Sinn, wenn wir sagen dürfen: das Wort war (als Wort des Heiligen Geistes) zum Vater hin. Entsprechend ließe sich Joh 1,18 verstehen: der einziggezeugte Gott, (monogenes Theos; unigenitus filius (?) übersetzt die Vulgata; doch ist es, als sollte der Name Sohn im Prolog bewußt umgangen werden), der (als Wort des Heiligen Geistes) zum Schoß des Vaters hin Seiende (ho oon eis ton kolpon tou patros; qui est in sinu (?) patris), jener hat erzählt, (da er, als Wort des Heiligen Geistes und von diesem im Schoß der Jungfrau empfangen, Mensch geworden ist und uns zum Vater gehend den Vater geoffenbart hat).

Eine solche Annahme muß sich aber der Ehrfurcht gebietenden und Achtung heischenden Meinung Augustins gegenüber ausweisen, die für die weitere Entfaltung der trinitarisch-dogmatischen Spekulation im Abendland bis auf unsere Tage bestimmend geblieben ist. Augustin sieht jeder der beiden innergöttlichen personalen Produktionen unmittelbar eine gleichfalls personale, jedoch unproduktive Relation korrespondieren. Deshalb gehört nach Augustin zur Zeugung im Vollsinne dieses Begriffes (deutlich gesagt) einerseits das produktive (Hin-) Verhältnis des Vaters zum Sohne, wir sagen: die Generatio Generantis activa, andrerseits das unproduktive, nur relative (Rück-) Verhältnis des Sohnes zum Vater, wir sagen: die Generatio Generati passiva; man gebraucht hierfür die Begriffe Paternitas einerseits und Filiatio andrerseits. Entsprechend handelt es sich bei der Hauchung einerseits um das (Hin-) Verhältnis des Vaters und des Sohnes zum Heiligen Geiste, um die Spiratio Spirantium activa, und um das (Rück-) Verhältnis des Heiligen Geistes zu Vater und Sohn, um die Spiratio Spirati passiva. Offensichtlich kehrt Augustin jedes produktive Verhältnis rein logisch oder rein rational um und gewinnt auf diese Weise je eine weitere reale Relation, ein persönliches Rückverhältnis des Produktes zu seinem oder seinen Produzenten, das dann psychologisch-metaphysisch interpretiert wird.

An diesem gedanklichen Ansatz Augustins, mit dem wir uns hier nicht breiter auseinandersetzen können, der durch seinen Kunstgriff die Zahl der innergöttlichen und zwischenpersönlichen Verhältnisse oder Beziehungen jedoch glücklich von zwei auf vier erhöht hat, möchten wir zunächst festhalten. Gelegentlich ist der innere Zusammenhang zwischen den beiden innergöttlichen Personalproduktionen indessen durch jene Wendung betont worden, daß der Vater den Sohn zeuge, um mit ihm und durch ihn den Heiligen Geist zu hauchen. Kehren wir diesen, ohne erklärende bzw. deutende Vor- und Zwischenschaltung von unproduktiven Relationen, rein produktiven bzw. produzierenden Gesamtzusammenhang in der Manier Augustins auf seine logische bzw. rationale Struktur hin um, so erhalten wir spiegelbildlich zu dem griechischen Beziehungsgefüge, das nun auch rückwärtig bzw. rückwirkend an Bedeutung wird, einen unproduktiven, nur relativen bzw. referierenden d. h. nur widerspiegelnden oder wiederbringenden Sinnzusammenhang, den wir auf seine relationale Struktur hin unter den obigen Voraussetzungen wie folgt deuten möchten:

Als Wille Gottes in Person und in voller Freiheit gegenüber seinen Produzenten, zugleich aber auch zum Erweise seiner persönlichen Unterscheidung nach Vater und Sohn gegenüber dem unum principium spirationis wendet sich der Heilige Geist wählend zunächst an den Sohn des Vaters, um sich mit ihm und durch ihn ganz dem Vater des Sohnes zuzuwenden; oder inhaltlich näherhin bestimmt: als die Heilige Weisheit Gottes in Person, die die Tiefen der Gottheit durchforscht, nennt der Heilige Geist, das Geheimnis der Zeugung lichtend, den Sohn des Vaters bei seinem Namen, macht ihn so zu seinem Worte, um sich durch dieses Wort göttlicher Weisheit und zusammen mit diesem, seinem Worte dem Vater zu empfehlen.

Innerhalb dieser (theo-logisch bzw. dogmato-logisch) erschlossenen Ordnung ist einerseits Gott Vater der persönliche Träger des Gottgeheimnisses, andrerseits Gott Heiliger Geist der persönliche Träger der Gottoffenbarung je nach innen wie nach außen. Der Name Sohn Gottes schließt vom Vater her das innergöttliche und zwischenpersönliche Urgeheimnis (der Zeugung) wie der Name Wort Gottes vom Heiligen Geiste her die innergöttliche und zwischenpersönliche Uroffenbarung (der Heiligung) ein. Der Gottmensch Jesus Christus wird mit dem Namen Jesus (von Nazareth) mehr auf seine vom Heiligen Geiste herrührende offenkundige Menschheit, mit dem Namen Christus mehr auf seine vom Vater herstammende Gottheit hin angesprochen; zugleich und ineins aber spiegelt der Name Jesus, der Name vorzüglich des Menschen-Sohnes, außergöttlich den innergöttlichen Namen Gott Sohn wider. Vorzüglich d. h. nicht ausschließlich ruhte auf Jesus, dem vom Heiligen Geiste empfangenen Worte Gottes, sichtbar der Heilige Geist, und über dem vom Vater gesandten Messias-Christus erscholl geheimnisvoll: »Dieser ist mein geliebter Sohn«. Als Sohn Gottes ist Christus Jesus Herr und Gericht über Mensch und Welt, als Wort Gottes dient Jesus Christus in Knechtsgestalt unter den Menschen und in der Welt dem Vater im Himmel bis zu seinem Opfertode; doch ist darin eingeschlossen, daß auch Christus der Herr für uns gelitten hat, und daß auch der Sohn Gottes für uns am Kreuze gestorben ist, wie auch Jesus von Nazareth ist der Sohn Gottes und Gott Sohn, Herr über Himmel und Erde, Sterben und Auferstehen. Wie der Sohn Gottes als Person ist das Wort Gottes in Person, so ist Jesus zugleich und ineins der Christus; und wie der Sohn Gottes als Wort Gottes ist Fleisch geworden, so sitzt Jesus der Menschensohn in der Gestalt Christi, unseres erhöhten Herrn als Gottessohn zur Rechten des Vaters. Jeder ist mit jedem verbunden, jedoch unvermischt, kann deshalb davon unterschieden und eigens ausgesagt werden, jeweils aber nur vorzüglich und nicht ausschließlich. Jede reine Jesulogie etwa als weltlich-geschichtliche Leben Jesu-Forschung und jede reine Christologie etwa als heils-geschichtliche Offenbarungs-, Rechtfertigungs- oder Erlösungslehre wird dagegen früher oder später die Gottheit oder die Menschheit des Gottmenschen ganz oder teils übersehen müssen; aber auch eine reine Lehre vom Worte Gottes ist in Gefahr, die Lehre vom Sohne Gottes zu schmälern, besonders wenn sie sich allein an die Geschichte der Offenbarung als Heilsgeschichte nach dem Worte der Schrift zu halten suchte, wie abermals auch umgekehrt, wenn nur Christus als Sohn des Himmlischen und Göttlichen Vaters allein gesehen und überschätzt, dabei aber das in die Geschichte des Heils gesprochene und in Jesus von Nazareth dann fleischgewordene lebendige Wort Gottes übersehen und unterschätzt würde.

In diesem Gesamtrahmen Heiliger Geschichte und Göttlichen Geschehens schafft dann nicht nur außergöttlich der Messias-Christus durch sein persön-

liches Eintreten als Sohn des Vaters eine neue Verbindung zwischen dem Heiligen Gott und der Sündigen Welt und baut Jesus, das geschlachtete Osterlamm, mit seinem Kreuzesholze eine neue Brücke zu dem durch seine höchste Ehrung wieder versöhnten Gott-Vater für die im Blute erkauften und im Blute gerechtfertigten, erlösten Menschen-Kinder, sondern bildet auch innergöttlich die zweite Gottperson die Mitte der Dreieinigkeit und ist sie der einzige Mittler als Sohn vom Vater zum Heiligen Geiste wie als Wort vom Heiligen Geiste zum Vater. Das gewichtigste Wort vom Unus Mediator läßt sich demnach außergöttlich in Bezug auf den Gottmenschen Jesus Christus und innergöttlich in Bezug auf Gott Sohn und Wort verstehen.

Das erfordert andernorts eine eingehendere Kritik der Platonisch-Augustinischen Desmos-Theorie bzw. Vinculum-Spekulation: der Heilige Geist als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn! Sie scheint der (fortschreitenden) Relationalisierung der Subsistenz bzw. Person vorzuarbeiten und Augustin von Plato her über den Neuplatonismus zugewachsen zu sein: »Aber unmöglich ist es, zwei allein ohne ein Drittes schön zu fügen, denn in die Mitte muß ein Band kommen, das beide vereinigt; der Bänder schönstes aber ist jenes, das sich selber und das Gebundene so sehr als möglich zu Einem macht« (Plato, Timaios c. 7; vgl. dazu den Kommentar des Proklos u. a.). Hegel scheint diese Band-Lehre aus dem Theologischen mit seinem überspitzten und verkürzten triadischen Strukturschema: Thesis – Antithesis – Synthesis wieder ins Philosophische rückübersetzt zu haben; von seinem logischen Ansatz her könnte man Augustin nämlich auch so verstehen: Der Vater (als unbegründeter Grund gleich Thesis) setzt das inner sich erkannte Bild seiner selbst bzw. sein Wort als ausgesprochenes Ebenbild im Sohne sich gegenüber (als einerseits begründeten, andrerseits begründenden Gegen-Grund gleich Anti-Thesis) und aus beiden geht in gleicher Weise als verbindendes Band (der Liebe) zwischen Vater und Sohn der Heilige Geist hervor, ebenso relational wie substanzial bzw. subsistent (als gemeinsame Begründung und neue Ergründung gleich Syn-Thesis). Jedoch ist für Hegel diese innergöttliche Logik, dieser göttliche Logos, auch der Logos und die Logik des Geistes, des Seins und der Geschichte, wodurch das Platonisch-Augustinische Schema entsprechende Abwandlungen erfährt; namentlich im Sinne der geschichtlichen Entwicklung wird von ihm die Antithesis als Negation der thetischen Position, sowie die Synthesis als Negation der antithetischen Negation gegenüber der thetischen Position und zugleich als neue thetische Position erläutert.

Auch für den marxistisch dialektischen Materialismus als Aftergeburt der hegelischen, spiritualistisch panlogischen Dialektik scheint die Relationalisierung der Substanz zugleich mit der Substanzialisierung der Relation charakteristisch zu sein: allein die Verhältnisse (wirtschaftlicher oder sonstiger Art) bedingen und entscheiden hier alles; auch der Mensch als Person ist in die sozialen Verhältnisse unlösbar eingebettet und selber lediglich ein Stück soziales Verhältnis, ein Rädchen im Beziehungsgetriebe, ein Fädchen im Beziehungsgewebe. Zu diesem sich in seinen überreifen und faulenden Früchten bezeugenden Strukturschema könnten indes, wenn ganz gewiß auch wider Willen, einige umlaufende, bis in ihre letzten (theologischen und philosophischen) Folgerungen hinein wohl nicht zureichend durchdachte dogmatische Spekulationen, die sich allerdings jederzeit auf den »Ganz Anderen Gott« berufen können, zumindest im Ansatz das heimliche strukturlogische Modell geliefert haben; Hegel hat ja bekanntlich zunächst christliche Theologie studiert, und man darf seine Philo-

sophie als verkappte Theologie ansprechen, die sich schon früh gerade an der Spannung: Gott – Logos entzündete und zu einer panlogischen Systematik um- und ausgestaltet wurde. Die intendierte Identität von Substanz und Relation scheint kennzeichnend zu sein auch für alle sonstigen Gegner der »alten Substanzen-Metaphysik« und erklärten Freunde der »neuen Metaphysik des reinen Seins ganz allein«. Stets geht es darum, in einem Identitätssystem die Substanz und die Relation je miteinander und mit dem Wesen oder Sein irgendwie zu verselbigen.

Diese heute andrängende Frage nach dem strukturellen Verhältnis zwischen (apersonaler) Substanz bzw. (personaler) Subsistenz und Relation trat in der scholastischen Philosophie und Theologie, obwohl beachtet und auch erörtert, doch beträchtlich hinter der dringlicheren Frage nach dem Verhältnis zwischen Substanz und Akzidenz zurück, wie auch die Frage nach dem Verhältnis von Substanz und Relation je zur Essenz nicht die ihr heute zukommende Bedeutung gewonnen hat: von der göttlichen Substanz sprach man im Sinne der göttlichen Essenz oder der göttlichen Natur, ohne hier bestimmter zu distinguieren (una essentia, substantia seu natura simplex omnino, IV. Laterankonzil). Man traf dann die Unterscheidung nach Essenz, Substanz, Natur einerseits und nach Person, Hypostase, Subsistenz andrerseits. Gemäß heutiger philosophischer (!) Einsicht wäre die Unterscheidung nach Essenz, Wesen, Natur einerseits und nach Substanz, Subsistenz, Person andrerseits in vielem bequemer und ertragreicher; sie würde nämlich erlauben, die drei Gottpersonen auf das eine göttliche Wesen hin Coessentiales und auf die gottpersönliche Wesensträgerschaft hin Consubstantiales und Consubsistentes zu nennen, sie ließe philosophisch im Einklang mit der theologischen Begriffsbildung dann leichter und sicherer nach urgründigem Wesen (Essentia) und gestalthaftem Wesens-Träger (Substantia et subsistentia personalis) oder nach der Causa metaphysica essentialis und nach der Forma metaphysica substantialis unterscheiden, wodurch dann auch die Frage nach der Relatio metaphysica an Ausmaß und Tiefe gewinnen könnte.

Was in seiner philosophischen Spieglung und geschichtlichen Auswirkung gegenwärtig die Welt in Spannung hält und auf einen abschüssigen Weg zu bringen droht, schreit nach seiner theologischen Bewältigung; sie ist hinsichtlich der Hegelschen Dreifaltigkeitslehre u. E. bis heute noch nicht vollgültig gelungen, vielleicht noch nicht einmal ernsthaft versucht worden, weil man sie nach ihrer tiefsinnigen Begründung noch nicht recht erforscht, nach ihrer weitgreifenden Auswirkung noch nicht recht erkannt hat. So stellt sich als Aufgabe und Forderung, die zur substanzialen wie relationalen Triade verkürzte Hegelische Dreifaltigkeitslehre zur christlichen Triadologie und dogmatischen Triadologik auszubauen, was u. E. die Distinktion nach subsistenten Personen und interpersonalen Relationen unerläßlich machen dürfte, so daß sich die innertrinitarischen Relationen als zwischenpersönliche Beziehungen erläutern ließen, die zwar einerseits von einzelnen Gottpersonen abhängen und andrerseits einzelnen Gottpersonen anhängen, die aber mit diesen Gottpersonen weder essentialiter in Bezug auf das Gottwesen noch substantialiter vel subsistenter in Bezug auf die Gottträger verselbigt werden dürften, sie wären vielmehr als sui generis gegenüber Essenz und Subsistenz anzusprechen, die indes im Spiegel der persönlichen Bekundungen oder Äußerungen mit- und gegenübereinander die Urtümlichkeit und die Selbständigkeit, besonders aber die Eigenartigkeit je der einzelnen Gottperson unmittelbar bezeugen.

Hinsichtlich der innergöttlichen Ordnung (innertrinitarischen Ökonomia)

ließe sich fürderhin deutlicher unterscheiden erstens und einmal nach der Allgemeinschaft oder Dreiergemeinschaft von Vater, Sohn/Wort, Heiliger Geist, wie sie sich namentlich in Wort und Werk nach außen bekundet, zweitens und zweimal nach den Sondergemeinschaften oder Zwiegesellungen von Vater und Sohn in der Hauchung sowie von Heiliger Geist und Wort in der Anempfehlung, drittens und dreimal nach der Vereinzelung der drei Einzelpersonen: Vater, Sohn/Wort, Heiliger Geist. Unter den erörterten Voraussetzungen würden von Gott Vater die Generatio und die Spiratio unmittelbar abhängen, die Conmendatio ihm unmittelbar anhängen, die Sanctio ihn unmittelbar nicht betreffen, dazu spiegelbildlich würden vom Heiligen Geist die Sanctio und die Commendatio unmittelbar abhängen, die Spiratio ihm unmittelbar anhängen, die Generatio ihn unmittelbar nicht betreffen, von Sohn/Wort würden indes die Spiratio und die Commendatio unmittelbar abhängen sowie die Generatio und Sanctio ihm unmittelbar anhängen; er allein wäre an allen vier innergöttlichen und zwischenpersönlichen Beziehungen, sei es aktiv wie bei der produktiven Spiratio und der unproduktiven Commendatio oder passiv wie bei der produktiven Generatio und der unproduktiven Sanctio, unmittelbar persönlich beteiligt.

Dieses reichere Mit- und Gegeneinander der Gottpersonen, aufgefangen im Spiegel der (sich strukturlogisch entsprechenden und widersprechenden) zwischenpersönlichen Beziehungen könnte schließlich zur theologischen Basis werden für eine dogmatologisch kontrollierte inner- wie außergöttliche triadologische Dialektik oder für eine dogmatisch fundierte dialektische Theologie triadologischer Struktur, die sich sonst zumeist dualistisch strukturiert zeigt und weithin ein philosophisches Gepräge zur Schau stellt. Nur auf der Voraussetzung solcher in aller Vorläufigkeit hier ausgebreiteten Fragen und angedeuteten Antworten ließen sich künftig jene, hier flüchtig angerührten theologischen Probleme bzw. Mysterien erörtern, die eine letzte innertrinitarische Absicherung und Verankerung einer sich zunächst heilsgeschichtlich anbietenden Theologie des Wortes und Theologie des Kreuzes ermöglichen.

Diese scheinbar außerhalb unseres heutigen Blickfeldes weitab liegenden und weitab führenden theologischen Spekulationen, von denen die Zeit Luthers aber durchtränkt und übersättigt war, gewinnen für uns heute ein unmittelbares Interesse und sind von bedeutendem Gewicht, wenn wir etwa sagen, in der Sicht Martin Luthers haben wir nur geheiligt im Glauben an das Wort Gottes, vollzogen in der Kraft und nach der Gnade des Heiligen Geistes, sowie gerechtfertigt allein durch das Kreuz Christi, des fleischgewordenen Wortes Gottes, Zugang zum Vater.

Als Frage und Antwort mag Luther dies vordergründig am einmaligen heilsgeschichtlichen Offenbarungszusammenhang abgelesen haben. Seine im Kerne überaus ernsten Fragen weisen uns heute zu ihrer letzten theologischen Begründung im engeren und engsten Sinne hin auf gewisse nur ahndungsvoll zu erfassende personale Zusammenhänge im innergöttlichen Geheimnis, denen wir aufmerksam und sorgfältig nachspüren müssen, um von einem äußersten Standort aus einen Gesamtaspekt Lutherischer Theologie nach ihren (heimlichen) Grundzügen gewinnen und so zur Auseinandersetzung mit ihr kommen zu können.

Wir sehen Luther, vermutlich mehr unbewußt, auf gewisse theologische Sinnzusammenhänge aufmerksam geworden, für welche die dogmengeschichtlichen Untersuchungen noch ausstehen. Seine von uns hier ermittelten Kernfragen sind z. T. auch heute noch nicht voll beantwortet, und auch nicht einmal eindeutig

beantwortbar, da z. B. die innergöttlichen und zwischenpersönlichen rückwärtigen Beziehungen zwischen Heiliger Geist – Wort bzw. Sohn – Vater, die uns, (weithin im Absehen vom Dominium Dei et Christi, bekundet in der Welt-Schöpfung und in der Welt-Herrschaft, und dafür als Rechtfertigung und Neubegnadung stärker unter Betonung des Ministerium Verbi vel Crucis et Gratiae) in ihrer Verzweigung und Spieglung als Quellgebiet vieler Lutherischer Fragen erscheinen wollen, bisher noch keine lehramtlichen dogmatische Definitionen erfahren haben, sondern auch weiterhin lediglich logisch deduziert oder imaginiert werden.

Sehen wir uns im Brennpunkt Lutherischen Denkens hinsichtlich einer strengen Theologie des Wortes und ebenso einer strengen Theologie des Kreuzes zu ihrer letzten Absicherung und ersten Begründung auf bestimmte, (gläubig) anzunehmende innergöttliche und zwischenpersönliche Verhältnisse oder Beziehungen zurückverwiesen, so ist Martin Luther diesen Höhenweg nachsinnenden Bedenkens nicht gegangen; er hat wohl nicht einmal nach ihm gesucht, sondern die Himmelsleitern der rationalen Analogie und der mystischen Anagogie brüsk weggeräumt und zerschlagen.

Als Erklärung mag dienen, daß die im Grund und Kerne vom trinitarischen Meister aller Zeiten, St. Augustin, herstammende, aber im Spätmittelalter schon beträchtlich verkürzte trinitarisch-dogmatische Spekulation, die unserem Verständnis nach eine unmittelbar Gott betreffende und methodisch-kritisch geübt auch streng theologische Bemühung darstellt, im Banne abendländischer Überlieferung allzu ausschließlich der weiteren Verdeutlichung des personal-produktiven Zusammenhangs zwischen Vater – Sohn – Heiliger Geist nachhing, in der sie auf ihre Weise auch die Rückverhältnisse der Personalprodukte zu ihren Personalproduzenten möglichst einzubeziehen suchte; wie man ja auch heute gelegentlich noch der Meinung begegnet, andere als die personalen Ursprungsverhältnisse seien in Gott nicht vorstellbar bzw. nicht denkbar und deshalb auch nicht gegeben, ohne hierzu im einzelnen die Schrift zu befragen.

Innerhalb dieser im Spätmittelalter überaus feingliedrig gewordenen Fragestellung blieb wenig Raum für eine rückwärtige innergöttliche Verankerung jener Grundfragen, die uns im göttlichen Außen diesen innergöttlichen rückläufigen Beziehungen zugeordnet scheinen und Luther über jedes Maß hinaus bedrängt haben können. Dies offenkundige Mißverhältnis wurde indes für ihn nicht zu einem Anlaß einer sehr gründlichen und sorgfältigen Überprüfung der herkömmlichen (spekulativen) Fragestellung, sondern zum Anlaß eines vorschnellen allgemeinen Mißtrauens der jungen sich neu am Evangelium ausrichtenden Theologie gegen jede trinitarisch-dogmatisch spekulative Bemühung, die bis auf den heutigen Tag spürbar nachwirkt und die letzte theologische Abklärung der Lutherischen Kernfragen bedeutend erschwert; doch beginnt sich in unseren Tagen hierin eine bedeutungsschwere Wandlung abzuzeichnen.

Christentum und Marxismus

Eine Auseinandersetzung mit Marcel Redings Buch »Der politische Atheismus«

Von Gustav A. Wetter, Rom

Man hat es als das größte Unheil des 19. Jahrhunderts bezeichnet, daß der Kirche die Arbeiterschaft entglitten ist. Nannte sich doch Christus den Gottesknecht, der gekommen ist, Armen die Frohbotschaft zu verkünden und das Recht zum Siege zu führen[1]). Wie konnte es da geschehen, daß die Kirche bei den großen Volksmassen in Verdacht kam, auf Seiten der Bedrücker zu stehen? Es ist deshalb nicht nur verständlich, sondern verdient durchaus Anerkennung, daß sich immer wieder Männer der Kirche bemühen, dieses Mißverständnis zu beseitigen und der Arbeiterschaft, die inzwischen weithin in die Gefolgschaft eines christentumfeindlichen Marxismus geriet, klarzumachen, daß zwischen der Wahrung ihrer Rechte und dem Christentum kein Gegensatz besteht.

Einen der bedeutendsten Versuche, die in den letzten Jahren in dieser Richtung unternommen wurden, stellt das 1957 erschienene Werk des ehemaligen Moraltheologen der Universität Graz und jetzigen Professors für katholische Theologie an der Freien Universität Berlin, Marcel Reding[2]), dar. Reding will dem Übel in noch radikalerer Weise zu Leibe rücken, indem er den Versuch unternimmt aufzuzeigen, daß die religionsfeindliche Haltung dem Marxismus nicht wesenseigen sein muß, sondern eine zeitbedingte Zutat dieser Lehre darstellt. Da jedoch alle Versuche, die Arbeiterschaft für das Christentum wiederzugewinnen, nur Aussicht auf Erfolg haben können, solange man sich unbedingt auf dem Boden der realen Wirklichkeiten bewegt, scheint uns eine ausführliche Auseinandersetzung mit Redings Buch unerläßlich.

Das Werk hat, wie der Autor selbst einleitend bemerkt, ein zweifaches Anliegen. Zunächst will es den politischen Charakter des marxistischen Atheismus erweisen; damit ist gemeint, der Atheismus stelle ein zeit- und situationsbedingtes Element in der Marxschen Lehre dar, durch welches diese Lehre in der bestimmten geschichtlichen Situation, in der Marx lebte, zu einer sehr wirksamen Waffe im politischen Kampf des Proletariates wurde. Aus diesem zeitbedingten Charakter des marxistischen Atheismus bemüht sich dann der Verfasser, den Nachweis zu erbringen, daß heute, in einer von der damaligen sehr verschiedenen politischen Situation dieser Atheismus seinen Sinn verloren habe. An diese Perspektive knüpft sich das zweite Ziel des Werkes: es will »durch diesen Aufweis den historischen Abbauprozeß dieser Form von Atheismus beschleunigen helfen und damit dem Völkerfrieden dienen«[3]).

Um die Zeitbedingtheit des Marxschen Atheismus zu erweisen, stellt der Vf. zunächst eine sehr ausführliche Analyse der geistigen Umwelt von Marx an, wie sie vor allem durch den Idealismus geprägt worden war. Es wird der geistige Stammbaum einer Reihe von Begriffen erstellt, die im Denken des jungen Marx von zentraler Bedeutung sind. Darin liegt vielleicht auch der Hauptwert des Werkes von Reding, der sich hier als profunder Kenner nicht nur des Idealismus, sondern auch des Rationalismus des 17. Jahrhunderts und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts erweist und eine Fülle außerordentlich interessanten Materials zusammenträgt. Vieles davon dürfte wohl auch einem in Fragen des Marxismus bewanderten Leser noch neu sein. Es wird die Behandlung des Freiheitsproblems bei Kant, Fichte und Hegel in seiner Bedeutung für die Ausbildung des Marxschen Freiheitsbegriffes aufgezeigt; der Gedanke von der »Entfremdung« wird über den Idealismus bis zu Spinoza zurückverfolgt, der Zusammenhang zwischen der Lehre von der Entfremdung und von der Ideologiebildung wird sichtbar. Sehr

[1]) Vgl. Mt. 11,5; 12,20.

[2]) Marcel Reding, *Der politische Atheismus*. Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1957. 8°, 361 S. – Ln. ö S 136,50.

[3]) M. Reding, a. a. O., 14

ausführlich geht der Vf. auf die verschiedenen kritischen Strömungen vor Marx ein: nicht nur die politische Kritik Edgar Bauers, die sich gegen die herrschenden Zustände in Kirche und Staat wandte, und die theologische Kritik Bruno Bauers und Feuerbachs, die die Religion bekämpften, weil sie durch die Vertröstung auf Jenseitshoffnungen den Menschen zur Passivität führe, werden hier in Betracht gezogen; der Vf. verfolgt die Entwicklung des kritischen Gedankens noch viel weiter in die Vergangenheit zurück und findet schon bei Bacon Ansätze zu einer Ideologiekritik, wenn dieser in gesellschaftlichen Verhältnissen, nämlich in den Interessen der Geistlichkeit, Triebfedern für die Verbreitung des Aberglaubens sehen will. Besondere Bedeutung mißt hier der Vf. der Tatsache bei, daß Marx, mit Aristoteles, gegen den Rationalismus den Standpunkt eines erkenntniskritischen Realismus vertritt: Wirklichkeitskriterium ist nicht die Vernünftigkeit eines Satzes, sondern wahr ist nur, was einen Sachverhalt trifft, wie er wirklich ist. Dieser und noch einigen anderen Gemeinsamkeiten zwischen Marx und Aristoteles mißt der Vf. eine ganz prinzipielle, jedoch, wie uns scheint, vielleicht etwas übertriebene Bedeutung bei. Sehr aufschlußreich jedoch ist, was Reding über die theologischen, bzw. christologischen Hintergründe der Marxschen Problematik vom Menschen als »Gattungswesen« an Hand der Werke vor allem von D. F. Strauß, aber auch anderen nachhegelianischen Autoren zu berichten weiß.

Nach dieser Bodenbereitung geht der Vf. auf das für sein Anliegen schlechthin entscheidende Problem ein, nämlich auf die Frage des Marxschen Atheismus, und versucht ihn auf Grund seiner biographischen, ideen- und zeitgeschichtlichen Hintergründe als zeitbedingtes Element seines Systems zu erweisen, »aus dessen Logik er aber nicht zwingend folgt«[4]). Immerhin beginnen die diesbezüglichen Ausführungen mit dem Aufweis, daß Marxens Atheismus mit seinem kritischen Menschen- und Gesellschaftsbild in engem Zusammenhang steht[5]).

Es ist zunächst das Marxsche Menschenbild, welches auf seine Vereinbarkeit mit der Religion hin untersucht wird. Grundlegend ist hier die Auffassung Marxens, daß der (gesellschaftliche) Mensch in der Arbeit sich selbst erzeugt. Damit befinden wir uns gleich in unversöhnlichem Gegensatz mit der christlichen Lehre vom Menschen als Geschöpf Gottes. Reding glaubt diesen Gegensatz ausräumen zu können einerseits durch den Nachweis, daß jene Stelle aus den Pariser Manuskripten, wo Marx ausdrücklich die Schöpfungslehre zu widerlegen sucht, unschlüssig ist, andererseits durch die Klarstellung der thomistischen Lehre von der Schöpfung, welche nicht notwendig im Sinne eines *zeitlichen* Anfanges zu verstehen sei.

Die nächste grundsätzliche Frage, auf die eingegangen wird, ist die Frage, ob nicht die Marxsche Lehre als Materialismus in unversöhnlichem Gegensatz zur Religion stehe. Reding geht hier, ehe er auf Marx zu sprechen kommt, auf den Materialismusbegriff bei Engels und Lenin ein. Für Engels und Lenin bedeutet der Begriff Materie oft nichts anderes als eine Abstraktion; nach der Materie als solcher zu fragen, zum Unterschied zu den bestimmten, existierenden Materien, ist nach Engels dasselbe, wie wenn man an Stelle von Kirschen, Birnen, Äpfel das Obst als solches suchen wollte. In diesem Sinne wäre also nicht die Materie das eigentlich Wirkliche, sondern die Natur, wobei Reding, auf Grund eines Textes aus dem philosophischen Nachlaß von Lenin, behauptet, daß bei Lenin im Begriff der Natur auch Geist und Gesellschaft immer mit gemeint seien. Eine andere Weise, den Leninschen Materiebegriff mit einer spiritualistischen Position vereinigen zu können, findet Reding in der vielzitierten Stelle aus Lenins Werk »Materialismus und Empiriokritizismus«: »die einzige ›Eigenschaft‹ der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, objektive Realität zu sein, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren«[6]). Zwar gibt Reding zu, daß es auch andere Definitionen bei Engels und Lenin gebe, wo die Materie mit raumzeitlicher Wirklichkeit und die Erkenntnis mit dem Gehirn identifiziert werden; er glaubt jedoch, auf Grund des Prinzips, daß der Marxismus kein Dogma ist, hoffen zu können, daß sich der Marxismus hier »fruchtbar weiterentwickeln« werde[7]).

Etwas leichter tut sich der Vf. mit Marx. Hier beruft er sich auf die bekannte Stelle aus den Pariser Manuskripten, wonach für Marx im Sozialismus Naturalismus und Humanismus zu einer Einheit zusammenfallen, welche sich sowohl vom Idealismus als auch vom Materialismus unterscheidet und die beide vereinigende Wahrheit ist. Eine weitere Möglichkeit, die Marxsche Lehre vom Vorwurf des Materialismus freizusprechen, sieht Reding darin, daß Marx auch den

[4]) M. Reding, a. a. O., 176.
[5]) M. Reding, a. a. O., 147.
[6]) W. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*. Moskau, Verlag für fremdsprachige Literatur, 1947, 276.
[7]) M. Reding, a. a. O., 160.

Ideen eine eigenartige Wirkursächlichkeit zuspricht, sofern nämlich nach seiner Auffassung die materiellen Verhältnisse nur auf dem Umwege über ihr Bewußtwerden die Geschichte beeinflussen. Für besonders wichtig hält der Vf. jedoch den Materialismusbegriff, wie er sich aus einer Stelle in der »Heiligen Familie« ergibt. Es ist dies die bekannte Stelle aus dem Kapitel »Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus«, wo Marx den französischen Materialismus nicht nur als Kampf gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts und überhaupt gegen alle Metaphysik bezeichnet, sondern ihm zugleich die Bedeutung eines Kampfes gegen Religion und Theologie und damit gegen die bestehenden politischen Institutionen beimißt. Reding zieht daraus den Schluß, daß für Marx der Materialismus hauptsächlich die Bedeutung eines politischen Materialismus habe: der Materialismus der Enzyklopädisten war das Kampfmittel in der Hand des Bürgertums gegen den Absolutismus; als solcher richtete er sich noch nicht gegen das Privateigentum als solches. Deswegen formte Marx in der neuen sozialpolitischen Situation des 19. Jahrhunderts diesen Materialismus in einer Weise um, daß er zur Waffe in der Hand des Proletariats im Kampf gegen das Bürgertum und gegen die Institution des Privateigentums geeignet wurde. Er bewerkstelligte dies durch seine religionsphilosophische These, daß der Himmel die phantastische Verwirklichung der Wünsche der im Elend lebenden Menschen sei. Aus dieser Wesensbestimmung des Marxschen Materialismus als eines politischen eröffnet sich für Reding wieder eine sehr zuversichtliche Perspektive: wenn die materialistische Theorie der Situation des 18. Jahrhunderts, die Marxsche hingegen der Situation des 19. Jahrhunderts entspricht, so drängt sich die Annahme auf, daß im 20. Jahrhundert, welches eine nie dagewesene Umwälzung in der Entwicklung der Produktivkräfte mit sich brachte, die Marxsche Theorie aufzugeben ist und »eine neue religionsphilosophische Theorie vom Marxismus her nötig sein wird«[8]).

Die Ergebnisse seiner Analyse zusammenfassend bringt Reding folgende Aufstellung der Wesenselemente des Marxschen (historischen) Materialismus: er ist in erster Linie Empirismus, sofern er nicht spekulieren und konstruieren, sondern die geschichtliche Wirklichkeit sprechen lassen will; er ist weiter wesentlich Realismus, sofern er lehrt, daß nicht das Bewußtsein die Wirklichkeit erzeugt, daß vielmehr das Bewußtsein sich nach der Wirklichkeit richten muß; dieser Realismus wird dann weiter nicht als Realismus schlechthin bestimmt, sondern als ökonomisch-gesellschaftlicher Realismus; da die ökonomischen Verhältnisse aber nicht starr, sondern in stetiger Entwicklung begriffen sind, wird der ökonomische zugleich ein historischer Realismus; und weil die Geschichte dem Gesetz der Dialektik untersteht, weiters ein dialektischer Materialismus; schließlich hebt der Vf. noch hervor, daß der Marxsche Materialismus manchmal nichts anderes meine, als die Notwendigkeit des Überganges der Philosophie zur Praxis, oder auch einfach das Studium der Wirklichkeit selbst.

Danach verfolgt auch hier der Autor wieder die ideengeschichtlichen Quellen der Marxschen Religionsphilosophie weit in die Vergangenheit zurück. Besondere Bedeutung mißt er dabei dem Tractatus Theologico-Politicus von Spinoza bei. Nach der Aufdeckung der ideengeschichtlichen Quellen wendet sich Reding der Erforschung der zeitgeschichtlichen und biographischen Quellen des Marxschen Atheismus sowie des Atheismus der verschiedenen sozialistischen Strömungen zu. Als Ertrag dieser Untersuchung soll sichtbar werden, daß der Atheismus nicht notwendiger Bestandteil des Sozialismus zu sein habe. Aus dem Beispiel des englischen und zum Teil auch des französischen Sozialismus (die nicht religionsfeindliche Atmosphäre der Revolution von 1848) soll hervorgehen, daß die antireligiöse Haltung des deutschen und russischen sowie des späteren französischen Sozialismus sich nicht aus der Natur des Sozialismus, sondern aus den konkreten Umständen in den jeweiligen Ländern ergebe.

Im letzten Teil seiner Arbeit wendet sich Reding ausführlich dem Ideologieproblem im Marxismus zu. Auch diese Frage ist für das Anliegen des Buches von grundlegender Bedeutung, ordnet der Marxismus doch die Religion dem ideologischen Überbau zu. Die Behandlung dieses Problems ist allerdings schon etwas summarisch ausgefallen. Der Vf. deckt einige grundlegende Schwierigkeiten auf, die sich der Marxschen Ideologielehre entgegenstellen und die auch im späteren Marxismus nicht bewältigt wurden. Sehr gut weist er dabei auf die ungleiche Behandlung hin, die im Marxismus den einzelnen Formen des ideologischen Überbaues zuteil wird: während Recht, Moral, Kunst im sowjetischen Kommunismus bloß ihren Unvollkommenheitscharakter verlieren sollen, der ihnen in der Klassengesellschaft anhaftet, soll die religiöse Ideologie grundsätzlich überhaupt keinen Wahrheitsgehalt haben und gänzlich verschwinden. Der Vf. kommt zum Schluß, daß der Marxschen Ideologielehre noch entscheidende Mängel anhaften, die es aufzuarbeiten gelte.

[8]) M. Reding, a. a. O., 169.

Sehr große Bedeutung mißt er in diesem Zusammenhang der Weiterentwicklung der Ideologielehre bei, die Stalin in seinen Linguistikbriefen gab, wo die Sprache gänzlich dem Basis-Überbau-Schema entrückt wurde. Mit der Sprache wurde später auch noch die formale Logik als vom Klassenbewußtsein unabhängig erklärt. Reding sieht hier Ansatzpunkte für eine mögliche Weiterentwicklung des Marxismus, die eventuell dazu führen könnte, auch Ethik und Religion als vom Klassenbewußtsein unabhängige, übergeschichtliche und wesenseigene Anlagen des Menschen gelten zu lassen. Da sich einer solchen Weiterentwicklung der marxistischen Ideologie gewisse Schwierigkeiten aus den Engels'schen naturwissenschaftlichen und ethnologischen Spekulationen entgegenstellen würden, geht der Vf. in zwei weiteren Kapiteln auch auf diese Fragenkomplexe noch ein. Zum Schluß faßt er das Ergebnis seiner Untersuchungen kurz in zwölf Punkte zusammen, von denen der erste mit dem gewichtigen Satz beginnt: »Marxens Materialismus ist nicht wesensnotwendig atheistisch«[9]).

Aus dieser gedrängten Darlegung der Gedankengänge Redings geht hervor, daß sein Anliegen ziemlich vielschichtig ist: er will den Marxschen und marxistischen Atheismus als nicht wesensnotwendig mit dem marxistischen System verbunden erweisen; er will den marxistisch-leninistischen Materialismus in einer Weise deuten, wonach dieser kein wahrer Materialismus mehr ist; dadurch meint der Vf. dazu beitragen zu können, »daß der Sozialismus auch in seiner marxistischen Form sich weiterentwickelt, und zwar in einer Richtung, die auch den religiösen Anliegen im Menschen gerecht wird«[10]). Ist dies alles aber nicht völlig utopisch, wenigstens wenn man den marxistischen Sozialismus ins Auge faßt? Was versteht denn der Vf. überhaupt unter Sozialismus? Einen grundlegenden Mangel des Buches sehen wir gerade in der Tatsache, daß nirgends eine genaue Begriffsbestimmung dessen gegeben wird, was unter Sozialismus gemeint ist. Ist das, was wir in der Sowjetunion vor uns haben, als Sozialismus zu bezeichnen? Wenn der Vf. im Vorwort der Hoffnung Ausdruck verleiht, die Beschleunigung des Abbaues des politischen Atheismus werde dem Völkerfrieden dienen, so denkt er wohl in erster Linie an den Atheismus des sowjetischen Sozialismus, da der Atheismus etwa des schwedischen Sozialismus wohl kaum als Gefährdung des Völkerfriedens angesehen werden kann. Wenn andererseits England als Beispiel dafür angerufen wird, daß der Sozialismus sich nicht notwendig in einer religionsfeindlichen Richtung entwickeln müsse, so wird hier mit dem Namen Sozialismus ein vom Sowjetmarxismus sehr verschiedenes politisch-soziales System belegt. Und wie erst würde dann ein mit dem Christentum vereinbarer Sozialismus aussehen, dem der Vf. das Wort zu reden scheint? Worin liegt jenes all diesen doch sehr unterschiedlichen Systemen Gemeinsame? Dies bleibt eine offene Frage.

Auch scheint der Vf. zu sehr die Tatsache aus dem Auge zu verlieren, daß der marxistische Sozialismus vom christlichen Standpunkt aus nicht nur wegen seines Atheismus, nicht nur wegen seiner Religionsphilosophie und Religionspolitik abzulehnen ist. Den zentralen Gegenstand der Untersuchung Redings bildet der marxistische und der marxistisch-leninistische Sozialismus. Würde dieser für den Christen dadurch schon als Gesellschaftssystem annehmbar, daß er seine Religionspolitik abändert, daß er der Kirche freie Religionsausübung und die Möglichkeit einer effektiven Verkündigung der christlichen Lehre gewährt? Können wir uns vom christlichen Standpunkt aus mit der irdischen Heilslehre des Marxismus einverstanden erklären? Damit, daß eine Gesellschaftsklasse für gut und eine andere für schlecht angesehen und rücksichtslos ausgemerzt wird, daß der Staat zum fast ausschließlichen Vergeber von Existenzmöglichkeiten wird, daß die Partei von ihren Mitgliedern eine bedingungslose Treue und Hingabe fordert, die nur Gott zusteht? Zwar macht der Vf. an Hand einiger Stellen aus päpstlichen Rundschreiben geltend, daß für den Christen nicht Haß und Gewalt, sondern Gerechtigkeit und Liebe der Weg zur Verwirklichung der sozialen Forderungen seien und daß die Abschaffung der Eigentumsordnung schwerste Folgen für die Freiheit der Person nach sich ziehe. In der Gesamtkonzeption des Buches gehen jedoch solche am Rande gemachte Bemerkungen völlig unter und es wird der Eindruck erweckt, als ob durch die Überwindung des Atheismus die Sache schon getan sei. Zumindest hätten irgendwo, wenigstens einmal, die entscheidenden Vorbehalte aufgestellt werden sollen, die der Christ dem (marxistischen) Sozialismus gegenüber auch in sozialer Hinsicht anzubringen hat. Ein gewisses Nebeneinanderexistieren von Kirche und kommunistischer Partei wäre wohl in dem Augenblick möglich, wo in den kommunistisch regierten Staaten der Kirche freie Religionsausübung und die Erteilung von wenigstens privatem Religionsunterricht zugestanden würde. Jedoch wäre der marxistische Sozialismus dadurch noch weit entfernt, zu einem für den Christen akzeptablen Gesellschaftssystem zu werden, ebensowenig wie dadurch, daß der Kirche in den sogenannten »kapitalistischen« Ländern eine

[9]) M. Reding, a. a. O., 349.
[10]) M. Reding, a. a. O., 235.

mehr oder weniger unbehinderte Betätigung möglich ist, der Kapitalismus zu einem idealen Gesellschaftssystem wird.

Doch kommen wir zum Hauptanliegen des Redingschen Buches. Wie steht es mit dem Marxschen Atheismus? Ist er wirklich nur ein zeitbedingter Fremdkörper in Marxens Lehre oder, wenn schon nicht ein Fremdkörper, so doch ein Element, das ohne weiteres aus dem Gesamt der Lehre herausseziert werden könnte? Daß dem nicht so ist, geht mit aller nur wünschenswerten Evidenz gerade aus dem von Reding so sorgfältig ausgebreiteten Material hervor. Wir müssen hier einen radikalen Widerspruch in der Grundkonzeption des Redingschen Werkes vermerken. Der Vf. bemüht sich, den Marxschen Atheismus als durch die politische Zeitlage bedingt zu erweisen, und leistet dies – durch Erbringung einer glänzenden Dokumentation, aus der hervorgeht, daß die tragenden Grundgedanken des gesamten Marxschen Denkens (Befreiung, Entfremdung, Mensch als Gattungswesen, Ideologiebildung . . .) nichts anderes sind als letztes Resultat und extremste Zuspitzung einer schon Jahrhunderte währenden Geistesbewegung. Dieser fundamentale Widerspruch in der Gesamtanlage des Redingschen Buches findet eine prägnante Formulierung in dem Satz: »Da Marxens Atheismus so Motiv eines Systems ist, aus dessen Logik er aber nicht zwingend folgt, muß er aus der Ideengeschichte der abendländischen Neuzeit, aus der Situation der Zeit, aus Marxens politischen Zielen, aus seiner persönlichen Lebensgeschichte und aus seinem Charakter heraus erklärt werden«[11]). Das würde also bedeuten, daß der Atheismus einen Fremdkörper oder wenigstens eine unwesentliche Zutat in Marxens Lehre darstellt und daß der Zusammenhang zwischen der Gedankenwelt von Marx und der vorausgehenden Tradition (Feuerbach, die beiden Bauer, Strauß, Hegel, Spinoza . . .) durch die Übernahme dieses Fremdkörpers hergestellt wird, nicht aber durch die tragenden Grundgedanken des Marxschen Systems. Dem widerspricht aber das ganze Material, das in all den Kapiteln von Reding ausgebreitet wird, wo er die Marxschen Gedanken über Freiheit, Mensch als Gattungswesen, Entfremdung usw. in die Vergangenheit zurückverfolgt.

Jedoch steht die These Redings vom Atheismus Marxens als einem Fremdkörper innerhalb seiner Lehre nicht nur im Widerspruch zu den besten Kapiteln seines Buches; sie ist einfach falsch. Gerade in Fortführung der linkshegelianischen Religionskritik, vor allem der von Feuerbach, gelangte Marx zur Aufstellung seiner materialistischen Geschichtsauffassung und damit zum Grundprinzip seines ganzen Systems. Dabei waren die Feuerbachschen Gedanken nicht nur äußerer Anlaß für Marxens eigene Gedankenentwicklung, sondern bildeten geradezu dessen Mittelpunkt. Feuerbachs anthropologisches Prinzip, wonach der Mensch in der Idee Gottes sich sein eigenes Wesen als ein fremdes Wesen entgegensetzt, ist geradezu die Wurzel, aus der alle entscheidenden Marxschen Lehren hervorsprossen, wobei ihm die Feuerbachsche Religionskritik noch zu wenig auf den Grund geht. Nach Marx genüge es nicht, die Tatsache aufzuzeigen, daß der Mensch in der Religion sich eine verkehrte Welt schafft, in der die Wirklichkeit zur Illusion und die Illusion zur Wirklichkeit wird; man müsse auch die Ursache für diesen anormalen Zustand aufdecken. Indem er nun das Feuerbachsche anthropologische Prinzip auf die Gesellschaft anwendet, findet er die Ursache für diese religiöse Selbstentfremdung in einer sozialen: die Gesellschaft schafft sich ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie selbst eine verkehrte Welt darstellt, indem sie ihr eigenes gemeinschaftliches Wesen an den Staat entäußert; das Allgemeine ist in dem gegenwärtigen »politischen Staat« kein wirklich Allgemeines, es steht als ein neues Besonderes in Form von Verfassung und Bürokratie dem wirklichen Individuum und dem wirklichen Leben des Volkes als etwas »Äußeres«, »Entfremdetes« gegenüber. In der »wahren Demokratie« hingegen ist die Trennung der privaten Angelegenheiten des Individuums von den allgemeinen Angelegenheiten des Gemeinwesens aufgehoben, jeder Einzelne ist zum Allgemeinen, d. h. zum wahren »Gattungswesen« geworden. Hier liegt schon im Keime das vor, was Marx später als »klassenlose Gesellschaft« bezeichnen wird. Immer in Verfolgung des gleichen anthropologischen Prinzips vollzieht dann Marx in seinen Pariser Manuskripten noch einen weiteren Schritt und gelangt dazu, daß er den Grund für diese politische Entfremdung in der wirtschaftlichen Entfremdung auffindet: infolge der Arbeitsteilung und des Privateigentums an den Produktionsmitteln kommt es zur Selbstentfremdung des Menschen in der Arbeit; das Produkt der Arbeit wird zu einer dem Produzierenden gegenüberstehenden feindlichen ökonomischen Macht (Kapital), die umso mächtiger wird, je mehr der Mensch produziert. Marx zieht hier wieder die Parallele zur Religion: Je mehr der Mensch in Gott setzt, umso weniger behält er in sich; je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet und produziert, umso mächtiger wird diese gegenständliche Welt des Kapitals, umso gegenstandsloser und ärmer wird er selbst, bis schließlich in der Bildung des Proletariats der völlige Verlust des Men-

[11]) M. Reding, a. a. O., 176.

schen und damit jener Punkt erreicht ist, wo die Negation in die Negation der Negation umschlägt und die totale Selbstentfremdung in die Selbstverwirklichung des Menschen einmündet. Den ganzen Rest seines Lebens, als Marx an seinem Hauptwerke »Das Kapital« arbeitete, verfolgte er nur den Zweck, die Gesetze der Ökonomie zu erforschen, um damit die Bedingungen für die Selbstverwirklichung des Menschen aufzudecken. Wir sehen, wie alle entscheidenden Lehren Marxens: materialistische Geschichtsauffassung, Geschichtsdialektik, klassenlose Gesellschaft, die Wesensbestimmung des Kapitals, aus der von Feuerbach übernommenen Religionskritik wie aus einem Keim hervorwachsen, wie für Marx die religiöse Emanzipation des Menschen die politische und ökonomische zur Voraussetzung hat und wie all sein Schaffen eigentlich dem Ziele diente, diese Voraussetzungen im Einzelnen aufzudecken. Entfernt man den Atheismus aus Marxens Denken, so entfernt man dessen grundlegendes Einheitsprinzip.

Von hier aus wird auch ersichtlich, daß die Marxsche Idee von der »Selbsterzeugung« des Menschen in der Arbeit durchaus nicht so einfach ihres atheistischen Gehaltes entkleidet werden kann, wie Reding dies bewerkstelligen will. Reding anerkennt den atheistischen Gehalt dieser Lehre. Aber er glaubt ihn durch den Nachweis abtun zu können, daß jene Stelle, an der Marx explicite die Schöpfungslehre widerlegen will, unschlüssig ist. Auch wenn jene Stelle nichts beweist, bleibt der atheistische Kern dieser Lehre von der Selbstverwirklichung des Menschen in der Arbeit voll und ganz bestehen, und dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch das gesamte Werk von Marx hindurch.

Auch aus Marxens Materialismus, meint Reding, könne kein schlüssiges Argument für den atheistischen Charakter seiner Lehre gezogen werden, weil sein Materialismus nicht das sei, was man gewöhnlich unter Materialismus versteht, er sei vielmehr irgendwie auch für den Geist offen. Nach Reding ergibt sich dies daraus, »daß, wie der Hegelsche Geist die Materie umschließt, die Marxsche Materie auch den Geist umfaßt«. »Die Materie ist das Absolute Marxens, wie der Mensch das Absolute Feuerbachs, der Geist das Absolute Hegels, das Indifferente das Schellings gewesen war. Und wie der Geist Hegels alle Seinsstufen in sich aufhebt, so umgreifen die Materie und die Natur bei Marx sowohl das rein Materielle als auch die geistigen Erscheinungen[12]).« Reding macht sich hier eine heute sehr häufig anzutreffende Auffassung zu eigen, daß die Position Marxens und die Hegels irgendwie gleichberechtigt seien und sich eigentlich fast nur durch die Sichtweise oder gar nur durch den Namen unterscheiden, der dem Absoluten beigelegt wird. Dies ist jedoch ein großer Irrtum. Es ist ein gewaltiger Unterschied, ob der Geist zum Absoluten und die Idee zum Primären gemacht wird, oder die Materie. Ist nämlich die Natur nur die außer sich gegangene Idee und ist alle Wirklichkeit in ihrem innersten Wesen Idee, so ist jener »ontologische Mehrwert« (um einen sehr treffenden Ausdruck Lakebrinks zu gebrauchen) in der geschichtlichen Evolution der Natur mit ihrem Aufstieg vom Niedrigeren zum Höheren bis hinauf zum Menschen mit seinem geistigen Bewußtsein philosophisch durchaus erklärbar. Dreht man aber die Sache um und erklärt man die Materie als primäre Wirklichkeit, so ist dies nicht mehr der Fall. Was immer für einen Inhalt man auch dem Begriff Materie geben mag, eines bleibt ihr doch immer eigen, sofern man den Begriff Materie nicht rein äquivok gebraucht, daß sie nämlich in ihrem Sein wesentlich an Raum und Zeit gebunden ist. Ihre Entwicklung vollzieht sich demnach in einem ausschließlich in der Zeit verlaufenden Prozeß. In der ganzen Entwicklungsphase, die vor dem historischen Erscheinen des ersten Menschen liegt, gibt es in ihr schlechthin keinen Geist, ein ideales Vorgegebensein des Menschen, etwa als Telos, dem der Entwicklungsgang der Materie entgegenstrebt, ist in dieser philosophischen Ausgangsposition nicht möglich. Man kann also nicht mehr sagen, daß diese Materie auch die geistigen Erscheinungen umgreift.

Übrigens ist es nicht exakt, wenn Reding schreibt, die Materie sei das Absolute Marxens, wie der Geist das Absolute Hegels. Das Absolute Marxens ist nicht die Materie als solche, sondern die Natur, besser: die den Menschen als ihren Teil in sich fassende Natur. Marx kann weder den Menschen ohne die Natur, noch auch die Natur ohne den Menschen denken. Wenn für Marx in der Industrie die Natur ihr wahres Wesen als ein menschliches Wesen enthüllt und wenn er die Menschheitsgeschichte zu einem wirklichen Teil der Naturgeschichte erklärt, so spricht er damit eine überzeitliche Beziehung von Mensch und Natur aus, die auch schon ihre Gültigkeit und reale Wirksamkeit hatte, als die Geschichte noch ausschließlich Naturgeschichte war und es noch keinen historischen Menschen gab. Daraus ergibt sich aber die in unserem Zusammenhang sehr wesentliche Konsequenz: daß nämlich der sogenannte Materialismus des jungen Marx gar kein wirklicher Materialismus mehr war. Jene Dialektik von Mensch und Natur, wie sie beim jungen

[12]) M. Reding, a. a. O., 78.

Marx vorliegt, wonach weder der Mensch ohne Natur, noch auch die Natur ohne Mensch einen Sinn hat und denkbar ist, bedeutet ein ideales Vorgegebensein des Menschen auch in dem seinem geschichtlichen Erscheinen vorausliegenden Abschnitt der Geschichte. Dies ist aber auf dem Boden des Materialismus ein Ding der Unmöglichkeit. Materialismus bedeutet nämlich die Materie als grundlegende und zeitlich primäre Wirklichkeit anerkennen, und Materie ist, wie wir eben bemerkten, in ihrer Existenz durchaus an Raum und Zeit gebunden. Eine zeitliche Präexistenz irgendeines Elementes ist hier unmöglich. Deswegen sollte Reding nicht sagen, daß der Materialismus von Marx irgendwie auch für den Geist offen ist und ihn einschließt, sondern er sollte sagen, daß der junge Marx nicht eindeutig auf dem Boden des Materialismus steht. Übrigens gibt Marx an einer Stelle, die Reding gelegentlich auch zitiert, ausdrücklich zu, daß seine Position des durchgeführten Naturalismus und Humanismus »sich sowohl von dem Idealismus als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist«[13]).

Ein andere Frage ist es – auf sie geht der Vf. allerdings bedauerlicherweise überhaupt nicht ein –, ob Marx zeit seines Lebens auf diesem Standpunkt verharrte oder ob er sich nicht doch im Laufe der Jahre in Richtung eines naturwissenschaftlichen Materialismus entwickelte. Daß dies der Fall war, scheint eine Stelle aus Marxens Nachwort zur zweiten Auflage des »Kapitals« von 1873 nahezulegen, wo er klarstellt, daß für ihn das Ideelle »nichts anderes, als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle« darstellt[14]). Doch können wir hier nicht weiter auf diese Frage eingehen.

Des weiteren beruft sich Reding auf Marxens materialistische Geschichtsauffassung, um seine These zu stützen, daß der Marxsche Materialismus für das Geistige offen ist. Hier können wir ihm zustimmen, daß die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung abstrakt für sich genommen, sofern sie nichts weiter besagt, als daß der in der geschichtlichen Entwicklung entscheidende Faktor im Wirtschaftlichen gelegen ist, nicht notwendig mit einem philosophischen Materialismus gekoppelt sein muß. Im Gegenteil, sie setzt ja eigentlich stillschweigend den Primat des Geistigen voraus, da ja der Fortschritt der Wirtschaft durch die geistige Tätigkeit des Menschen (z. B. neue Erfindungen) bewirkt wird. Wir wollen auch die Frage offen lassen, ob Marx zur Zeit, da diese materialistische Geschichtsauffassung in seinem Denken bereits vollständig fertig vorlag, schon auf dem Boden eines philosophischen Materialismus stand oder nicht. Eines aber ist sicher: daß dieses Herzstück seiner Lehre in seinem Denken nicht losgelöst werden kann vom Atheismus, wie wir oben schon sahen. Und eben so sicher ist, daß die materialistische Geschichtsauffassung im Marxismus-Leninismus in unlöslicher Einheit sowohl mit dem philosophischen Materialismus als auch mit dem Atheismus gesehen wird. Reding bemerkt hier sehr richtig, daß der Marxsche Atheismus nicht die Konsequenz seines Materialismus ist, sondern umgekehrt, der Atheismus ist das Primäre und in der Folge wird der Materialismus zu seiner theoretischen Begründung herbeigeholt; nur meint Reding, sei dieser zum Zwecke der Begründung des Atheismus herbeigeholte Materialismus nicht imstande, die von ihm verlangten Dienste auch tatsächlich zu leisten, da es sich nicht um einen eigentlichen philosophischen Materialismus, sondern um den historischen Materialismus handelt. Und den Gehalt dieses historischen Materialismus bestimmt dann Reding, wie wir oben sahen, als Empirismus, Realismus, Ökonomismus usw. Es stimmt wohl, wenn Reding sagt, der Atheismus sei das Primäre. Jedoch können wir ihm nicht beistimmen, wenn er meint, Marx habe nach der materialistischen Geschichtsauffassung gegriffen (nach dem historischen Materialismus), um durch diesen Materialismus seinen Atheismus theoretisch zu unterbauen. Der Atheismus ist der materialistischen Geschichtsauffassung wesenseigen, ganz unabhängig von der Frage, ob diese einen wirklichen philosophischen Materialismus beinhalte, rein infolge des in ihrem Grund verborgenen Gedankens von der Selbsterzeugung des Menschen. Die materialistische Geschichtsauffassung ist bei Marx atheistisch, auch wenn sie nicht materialistisch ist.

Übrigens ist bei dieser Gelegenheit noch ein weiteres Mißverständnis aufzuklären, das dort vorliegt, wo Reding als einen Wesenszug des historischen Materialismus den Realismus nennt. Wenn Reding den »Marxschen Materialismus« als Realismus deutet, weil nach ihm »nicht das Bewußtsein die Wirklichkeit erzeugt«, sondern »das Bewußtsein sich nach der Wirklichkeit richten muß«, so ist dieser Ausdruck »sich nach der Wirklichkeit richten« zweideutig. Er kann eine erkenntnistheoretische Abhängigkeit des Bewußtseins vom Sein (und zwar vom »gesellschaftlichen Sein«, da es sich hier um den historischen Materialismus handelt) bedeuten, und

[13]) K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*. In: *Frühschriften*. Stuttgart 1953, 273.
[14]) K. Marx, *Das Kapital*. I. Berlin [4]1953, 17f.

das ist es, was Reding meint; es kann aber auch eine ontologisch-genetische Abhängigkeit des Bewußtseins vom gesellschaftlichen Sein besagen, und das ist es, was Marx mit seiner materialistischen Geschichtsauffassung zum Ausdruck bringen will. Wenn nämlich ein fehlerhaftes soziales Sein ein fehlerhaftes soziales Bewußtsein bedingt, so ist damit eine ontologische Abhängigkeit des Bewußtseins vom Sein ausgesprochen. Daß Marx eine solche genetische Abhängigkeit im Auge hatte, geht überdies gerade aus jenem Text sehr deutlich hervor, den Reding kurz nach jener Stelle zitiert, wo Marx die Ideen »ideologische Reflexe«, »Nebelbildungen im Gehirn der Menschen« und »Sublimate ihres materiellen Lebensprozesses« nennt[15]). Wenn Reding eine solche Auffassung als »Realismus« bezeichnet, so bekommt bei ihm das Wort »Realismus« genau den gleichen zwielichtigen Inhalt, welchen im Sprachgebrauch des Kommunismus das Wort »Materialismus« besitzt.

Wir müssen also den Versuch Redings zurückweisen, den Marxschen Materialismus als Realismus zu deuten, und ebenso seine Auffassung, daß der Marxsche Materialismus keinen Atheismus beinhalte. Immerhin können wir ihm zugestehen, daß der sogenannte Materialismus des jungen Marx kein wirklicher Materialismus ist, oder daß er, als historischer Materialismus aufgefaßt, den philosophischen Materialismus nicht notwendig zur Voraussetzung hat. Anders liegt jedoch die Sache bezüglich Engels und Lenin. Hier scheint uns der Versuch, deren Materialismus auch als keinen echten Materialismus gelten zu lassen, als absolut verfehlt. Wenn Engels gelegentlich den Begriff Materie als »Abstraktion« bezeichnet, so ist damit gemeint, daß er der allgemeinste Begriff ist. Und wie er der allgemeinste Begriff ist, so liegt ihm auch die Voraussetzung zugrunde, daß alle Wirklichkeit Materie ist und es keine Wirklichkeit geben kann, die nicht Materie wäre. Was aber der Inhalt dieses Begriffes »Materie« ist, ist aus der bloßen Feststellung, daß er eine Abstraktion ist, nicht zu eruieren; dies muß aus anderweitigen Äußerungen von Engels festgestellt werden, und aus solchen geht hervor, daß Engels die Materie durchaus im Sinne der naturwissenschaftlichen Materie, als das in Raum und Zeit Existierende versteht. Und daß es kein anderes Sein als das raum-zeitliche materielle Sein geben kann, ist bei Engels ebenfalls klar ausgesprochen[16]).

Nicht anders verhält es sich mit Lenin. Wenn Reding schreibt, »nach Lenin sind die Begriffe objektive Realität und Materie identisch«[17]), so ist dies einfach falsch. Wenn man zur Rechtfertigung dieser Behauptung auf die oben angeführte Stelle aus »Materialismus und Empiriokritizismus« verweist, so ist zu sagen, daß jene Stelle eine flüchtig hingeworfene Aussage darstellt, wo Lenin einzig darauf bedacht ist, das realistische Anliegen zum Ausdruck zu bringen. Ihr stehen jedoch einige andere Stellen gegenüber, wo Lenin eine eigentliche Definition geben will. Und in diesen wird der Begriff Materie auf die auf unsere Sinnesorgane einwirkende objektive Realität, d. h. auf die Materie im naturwissenschaftlichen Sinne eingeschränkt. Wenn Reding auf Grund des angeblichen undogmatischen Charakters des Marxismus hofft, daß durch eine fruchtbare Weiterentwicklung der leninistischen Philosophie diese Einengung fallen gelassen wird, so ist dies ein frommer Wunsch, der durch die bisherige Weiterentwicklung der leninistischen Philosophie absolut keine Chance erhalten hat. Im Gegenteil: in einer sehr autoritätsvollen Studie über die marxistische Erkenntnistheorie stellt ein moderner sowjetischer Autor fest[18]) – und zwar im Gegensatz zu Engels, der die Existenz von »ewigen Wahrheiten« leugnet –, daß es im Marxismus einen gewissen Grundstock von absoluten, unveränderlichen Wahrheiten gebe, die durch keine künftige Entwicklung zu widerlegen sein werden, und zu diesen Wahrheiten rechnet er auch alle grundlegenden Thesen und eine Reihe von Einzelthesen der marxistischen Philosophie, wie z. B. den Satz, daß die Materie das Primäre und das Bewußtsein das Sekundäre darstellt. Damit ist eindeutig die materialistische Grundposition des Systems als außerhalb der Reichweite jeder zukünftigen Evolution liegend behauptet.

Auch durch die Berufung auf jene Stelle in Lenins philosophischem Nachlaß, wo er im Begriff der Natur den Geist und die Gesellschaft mit einschließt, kommen wir nicht weiter. Es ist hier zunächst klarzustellen, daß Lenin und der dialektische Materialismus unter »Geist« nicht eine geistige Substanz verstehen, sondern einfach den Menschen mit seinem geistigen Bewußtsein. Dieses aber ist hier weiter nichts anderes als eine »Eigenschaft« der hochorganisierten Materie, die von ihr durch einen rein zeitlich ablaufenden Entwicklungsprozeß hervorgebracht

[15]) Vgl. M. Reding, a. a. O., 172.
[16]) Vgl. z. B. F. Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft.* Moskau, Verlag für fremdsprachige Literatur, 1946, 61.
[17]) M. Reding, a. a. O., 78, Anm. 15.
[18]) M. M. Rutkevič, *Die Praxis als Grundlage der Erkenntnis und als Kriterium der Wahrheit* (russ.). Moskau 1952, 183; die Tatsache, daß 1957 in Ost-Berlin eine deutsche Übersetzung dieses Werkes erschien, deutet darauf hin, daß diesem Werke eine beachtenswerte Autorität beigemessen wird.

wird. Dies ist aber ein ganz anderes Verhältnis von Mensch und Natur als das beim jungen Marx, welcher, noch ganz unter Hegelschem Einfluß, eine überzeitliche Einheit von Mensch und Natur, von Materiellem und Ideellem voraussetzt. Bei Lenin hingegen ist es die in Raum und Zeit existierende Materie, die als das eigentlich Wirkliche erscheint und die zur gegebenen Stunde Mensch wird, indem sie in einem neuen Qualitätssprung die Stufe des Bewußtseins erreicht. Ob sich eine solche Konzeption philosophisch halten läßt, ist eine andere Frage; aber ihre materialistische Grundintention steht außer Zweifel.

Es bleibt noch die Frage zu diskutieren, ob man sich von der Weiterentwicklung der marxistischen Basis-Überbau-Lehre und der Ideologiekonzeption eine Versöhnung des Marxismus mit dem Christentum erhoffen kann. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Reding zu Recht geltend macht, daß die materialistische Geschichtsauffassung nicht notwendig mit einem philosophischen Materialismus gekoppelt sein muß. Ist sie aber deswegen, insbesondere das Basis-Überbau-Schema, grundsätzlich schon annehmbar? Reding versäumt es, diese grundsätzliche Frage zu stellen und zu erörtern. Er macht wohl oft sehr treffend auf gewisse Mängel in einzelnen Detailfragen der materialistischen Geschichtsauffassung aufmerksam, sei es in der Fassung von Marx, sei es in der Fassung späterer Marxisten. Aber die grundsätzliche Frage, ob und inwieweit das Basis-Überbau-Schema überhaupt Gültigkeit beanspruchen kann, wird nicht gestellt oder zumindest nicht genügend geklärt. Redings Absicht dürfte wohl diese sein, daß er sich methodologisch einmal auf diesen Standpunkt stellt und von hier aus, dato sed non concesso, in einer ad-hominem-Argumentation einem Marxisten klar machen will, daß die Religion genau so ihre Daseinsberechtigung hat wie Recht, Moral usw. Jedoch hat man manchmal den Eindruck, daß aus dieser methodologischen Einstellung unversehens eine grundsätzliche wird und der Vf. von sich aus auf Grund des Basis-Überbau-Schemas argumentiert. Es muß für einen christlichen Leser mindestens befremdend wirken, wenn Reding die Religion als solche zwar dem Basis-Überbau-Schema entrückt, aber gewissen philosophischen-theologischen Erklärungsversuchen sowie manchen Frömmigkeitsformen Überbaucharakter zuspricht[19]).

Reding hofft noch, daß die Stalinsche Korrektur an der Lehre von Basis und Überbau eine »Weiterentwicklung« dieser Lehre in der Richtung ermögliche, daß auch die Religion als ein von Basis–Überbau unabhängiges, übergeschichtliches, echtes menschliches Anliegen anerkannt werde. Wir wollen von der Frage absehen, ob eine solche Hoffnung, wenigstens im Hinblick auf den sowjetischen Kommunismus, reale Chancen hat und ob man dort auf Geneigtheit rechnen kann, nach der Sprache, der Logik und verschiedenen anderen Wissenschaftszweigen auch die Religion aus dem Basis-Überbau-Schema auszunehmen. Die Schwierigkeit, die sich einem solchen Unterfangen stellen würde, läge nämlich darin, daß nach leninistischer und sowjetischer Auffasung dialektischer und historischer Materialismus eine unlösbare, monolythische Einheit bilden müssen. Demnach wäre es eine absolute Ketzerei, etwa den historischen Materialismus beizubehalten und den dialektischen Materialismus ablehnen zu wollen. Ebenso wäre es undenkbar, in Einzelfragen auf dem Gebiet des historischen Materialismus Positionen zu beziehen, die unverträglich sind mit dem dialektischen Materialismus. Dies wäre jedoch der Fall, würde man die Ideologielehre in dem genannten Sinne »weiterentwickeln«, da der dialektische Materialismus in seiner sowjetischen Fassung einen echten Materialismus und daher Atheismus beinhaltet.

Daß Redings Verbesserungsvorschläge hinsichtlich der materialistischen Geschichtsauffassung keine realen Chancen besitzen, in der sowjetischen Ideologie angenommen zu werden, geht aus der kürzlich in der sowjetischen philosophischen Zeitschrift »Fragen der Philosophie« erschienenen Besprechung seines Buches deutlich hervor. Redings Versuch, Materialismus und Religion zu vereinen, wird hier als »absurd« qualifiziert. Die von Reding vorgeschlagene »fideistische Variante« des Marxismus beweise, »daß die Religion schon nicht mehr imstande ist, den Marxismus durch eine offene Verneinung seiner Prinzipien zu bekämpfen, sondern sehr ›kühne‹ Schritte zu einer religiösen Interpretation des Marxismus unternimmt«[20]).

Uns würde scheinen, daß die von Reding vorgeschlagene Korrektur nicht mehr eine »schöpferische Weiterentwicklung« der Marxschen Konzeption wäre, sondern bedeuten würde, den durch die Stalinschen Linguistikbriefe eingeleiteten Auflösungsprozeß der Ideologielehre zu

[19]) Vgl. M. Reding, a. a. O., 268, 350; aus der letztgenannten Stelle geht hervor, daß Reding hier nicht »ex mente adversarii«, sondern von sich aus spricht.

[20]) A. Ignatov, *Ein katholischer Theologe über den marxistischen Atheismus*. In: »Voprosy filosofii« 1959, N. 9, 161–164; eine auszugsweise deutsche Übersetzung dieser Rezension brachte die Zeitschrift »Ost-Probleme«, 11. Jg., Num. 25/26, 18. Dezember 1959, 832–835.

Ende führen und dieser ganzen Konzeption den Todesstoß versetzen. War doch gerade die Religionsphilosophie das Gebiet, auf welchem Marx das Basis-Überbau-Schema erstmalig konzipierte; die ursprüngliche Intention dieser Lehre ging ja darauf aus, die religiöse Wirklichkeit als etwas Irreales, Illusorisches zu erweisen. Durch die Einbeziehung der anderen Gebiete des »gesellschaftlichen Bewußtseins« (Recht, Moral, Kunst . . .) in dieses Schema kam es notwendigerweise zu jener seiner Ambivalenz, die von Reding sehr gut notiert wurde: während die religiöse Ideologie als eine ihrem Wesen nach phantastische Widerspiegelung der Wirklichkeit gilt und deswegen zur Ausmerzung verurteilt wird, sollen die anderen Ideologien nur in der Klassengesellschaft einen gewissen irrealen, phantastischen Charakter haben, in der klassenlosen Gesellschaft aber von dieser ihrer Unvollkommenheit gereinigt werden. Die Korrekturen, die dann Stalin in seinen Linguistikbriefen vornahm, und die durch sie ausgelöste Weiterentwicklung dieses Lehrstückes in der sowjetischen Theorie höhlten die ursprüngliche Marxsche Konzeption noch mehr aus. Würde nun diese Korrektur soweit vorgetrieben, daß selbst die Religion dem Basis-Überbau-Schema entrückt würde, so wäre wohl die oben vermerkte Ambivalenz des Basis-Überbau-Schemas beseitigt und diese Lehre in dieser Hinsicht folgerichtiger durchkonstruiert. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob das, was nach Herauslösung von Religion und Moral dann von der Basis-Überbau-Lehre übrigbleibt, genug Substanz besitzt, um einem weiteren Auflösungsprozeß standzuhalten. Konnte man ja tatsächlich seit Erscheinen der Stalinschen Linguistikbriefe bei verschiedenen Autoren die Tendenz beobachten, nicht nur die Logik, sondern noch andere bisher dem Überbau zugeordnete Gebiete des geistigen Lebens aus dem Basis-Überbau-Schema herauszulösen.

Zusammenfassend können wir nun am Ende unserer Ausführungen sagen:

1. Der Atheismus ist weder bei Marx noch im heutigen Sowjetmarxismus (den ja Reding vor allem im Auge hat) primär ein politischer Atheismus. Der Atheismus Marxens ist wohl politisches Kampfmittel, aber nicht nur und nicht in erster Linie. Marx wurde zum Atheisten nicht nur aus Protest gegen das Bündnis zwischen Kirche und den das Proletariat knechtenden politisch-sozialen Mächten, er wurde zum Atheisten vor allem kraft der Verwurzelung seines Denkens in der philosophischen Tradition der letzten beiden vorausgehenden Jahrhunderte, hauptsächlich des Rationalismus, der Aufklärung und des Idealismus. Und die religionsfeindliche Ausrichtung dieser philosophischen Tradition resultiert nicht nur aus der Komponente des Protestes gegen die kirchliche Institution; mindestens gleich entscheidend für sie ist auch die Komponente der Auflehnung gegen Gott überhaupt. Die seelische Haltung, die dieser zweiten Komponente zugrunde liegt, fand einige Jahrzehnte später eine geradezu klassische Formulierung in der Schrift von M. Bakunin »Gott und der Staat«, deren Beweisgang kurz auf folgenden Syllogismus zurückgeführt werden kann: Wenn Gott existiert, ist der Mensch nicht frei; der Mensch aber kann und muß frei sein; also gibt es keinen Gott. Durch das Fortleben dieser Komponente ist auch die religionsfeindliche Stimmung in der heutigen Zeit noch zu erklären, die andauert, obwohl das Bündnis zwischen Thron und Altar längst nicht mehr besteht, und die nachwirkt trotz aller sozialen und karitativen Bestrebungen der kirchlichen Institutionen. Und ebensowenig wie bei Marx ist auch im heutigen Kommunismus der Atheismus ein politischer, sonst wäre seine religionsfeindliche Haltung nicht erklärbar, da diese für ihn in politischer Hinsicht heute eher zu einem ausgesprochenen Hemmschuh geworden ist.

2. Wenn man auch zugeben kann, daß der »Materialismus« des jungen Marx kein wirklicher Materialismus war, so steht doch der atheistische Charakter seiner Philosophie außer Zweifel. Im heutigen Sowjetmarxismus hingegen hat der Materialismus nicht nur eine ausgesprochen atheistische Note, er ist überdies auch ein echter Materialismus im eigentlichen Sinne dieses Wortes.

3. Eine »schöpferische Weiterentwicklung« des Marxismus in dem Sinne, daß er eine auch dem religiösen Phänomen gerecht werdende Position einnehme, würde bedeuten, daß nicht nur der dialektische Materialismus zur Gänze verlassen, sondern darüber hinaus auch das Kernstück des historischen Materialismus, nämlich die materialistische Geschichtsauffassung und die Ideologielehre in einer Weise neu gefaßt werden müßte, die einer praktischen Preisgabe derselben gleichkäme.

Die Grundthese des Redingschen Werkes scheint uns deshalb nicht haltbar. Nichtsdestoweniger wollen wir hier nochmals vermerken, daß das Buch viel wertvolles und interessantes geschichtliches Material zur Genesis der Marxschen Gedanken enthält, worin uns auch sein Hauptwert gelegen zu sein scheint. Auch findet sich darin eine Fülle einzelner sehr zutreffender und interessanter kritischer Stellungnahmen zu einzelnen Teilproblemen der Marxschen und der marxistischen Lehre. Auf einige wenige haben wir im Laufe unserer Ausführungen hingewiesen. Auf viele andere mußten wir hier verzichten, um uns ausführlicher mit dem Grundanliegen des Buches auseinandersetzen zu können.

Reformatio Catholica

Ein Literaturbericht

Von Hermann Tüchle, München

Die katholische Auseinandersetzung mit der Reformation im Bereich der theologischen, polemischen und kirchlichen Arbeit findet in den letzten Jahrzehnten erfreulicherweise eine immer stärkere Beachtung. Die verschiedenen reformationsgeschichtlichen Sammlungen konnten seit Kriegsende eine Reihe von neuen Nummern herausgeben, nicht bloß die kleinen Vereinsschriften des Corpus Catholicorum, sondern auch die Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte und das Corpus Catholicorum selbst.

In den Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten veröffentlicht Heinrich Klomps seine Bonner Dissertation über den Franziskanertheologen Schatzgeyer[1]). Nachdem schon Iserloh auf die Bedeutung dieses Theologen im Kampf um die Messe hingewiesen hat, erhält Schatzgeyer nun die verdiente Würdigung auch außerhalb des Schrifttums seines Ordens. Dabei werden zentrale Probleme der Kontroverstheologie schon in der Titelfassung sichtbar. Gerade gegenüber der durch Joh. Heckels Lex charitatis in den letzten Jahren stark belebten Diskussion um Luthers Begriff von Kirche, Freiheit und Gesetz wird man eine Darstellung der Ansichten eines zeitgenössischen katholischen Theologen – Schatzgeyer war wirklich Theologe aus innerem religiösen Antrieb – gerne entgegennehmen. Der Franziskaner wird wohl zu Recht als Nominalist gesehen. In die Auseinandersetzung darüber greift Klomps nicht ein, auch kennt er anscheinend das Werk von Longpré mit seinem Versuch, eine skotistische Christologie Schatzgeyers zu zeichnen, nicht. Der Kirchenbegriff des Franziskaners steht einem rein spiritualistischen gefährlich nahe. Die nota, bei Sch. signa ecclesiae, sind die Taufe, das Wort Gottes, die Übereinstimmung in den Sakramenten und der schriftgemäße Lebenswandel. Die Kirche ist nur accessorie sichtbar. Der Primat – hier weist Vf. auf die Verwandtschaft mit Gerson hin – ist in erster Linie als Dienstleistung zum Wohl der Gesamtkirche zu verstehen. Mit Luther ist Sch. einig in der Zweckbestimmung des kirchlichen Amtes: Es ist der geistlichen Kirche wegen da. Aber in der Begründung des Amtes geht er seinen eigenen Weg: Für ihn ist es unmittelbar von Gott legitimiert. Angesichts der Gleichheit der apostolischen Gewalt (vgl. wiederum Luther) kann der Primat sozusagen erst temporis successu Geltung bekommen und stützt sich mehr auf Joh 21,15 als auf Mt 16,18. Mit Luther stimmt der Franziskaner in der Deutung des Felsens bei Mt 16,18 auf den von Petrus bekannten Christusglauben überein; aber dieser Glaubensartikel ist aufs engste mit der Person des Petrus verbunden. Sch. hat nur geringe historische Interessen, wenn man ihn etwa mit Eck vergleicht; aber er hat ein Gespür für die Möglichkeiten der Stunde: Es geht für ihn nicht ohne Konzil und er zollt dem Konziliarismus seinen Tribut. Für eine segensreiche Konzilsarbeit stellt er eine Reihe von Forderungen auf und betont im Gegensatz zu Eck und Pirstinger die Abhängigkeit des Konzils von der Schrift. »Es wird die Arbeit des Konzils sein, das Licht aus der Hl. Schrift herauszuholen und durch seine Entscheidungen für alle zum Leuchten zu bringen.« Das allgemeine, innere Priestertum steht über dem äußeren und kirchlichen wie die Seele über dem Leib, ist aber eine genuin katholische Lehre. Eine Beziehung des allgemeinen Priestertums zu Sakrament und Opfer fehlt. Tradition ist die kirchliche Interpretation der Hl. Schrift. Im Sinne ihrer Weisungen führt die Kirche die Gläubigen zur wahren Freiheit. So löst sich im Dienstcharakter der Kirche auch das Problem: Gesetz und Freiheit des Christenmenschen.

Zu dieser inhaltsreichen und klaren Darstellung möchte man sich eine Lebensskizze des Franziskaners wünschen, die sich etwa auf Analecta Franciscana VIII (1946) stützen könnte und vor allem den Studiengang Schatzgeyers rekonstruieren sollte. Denn dieser stellt wirklich die »alte« (nominalistische) Lehre den Irrtümern Luthers gegenüber. Deshalb ist auch der vorliegende Aufweis der gemeinsamen und verschiedenen Lösungen, die Sch. und Luther gefunden haben, ein wertvoller Beitrag zur Frage des nominalistischen Einflusses auf den Reformator und seiner persönlichen Ausgestaltung der überkommenen Schulelemente.

Die Eigenart Schatzgeyers kommt besonders zum Ausdruck, wenn man das Werk eines anderen zeitgenössischen Geistlichen daneben stellt, die Schriften zur Verteidigung der Messe

[1]) Klomps, Heinrich, *Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 84) Münster, Aschendorff, 1959. Gr.-8°, 180 S. – Kart. DM 13,80.

des Leipziger Hofkaplans Hieronymus Emser[2]). Beides sind Süddeutsche, Emser aus dem Ulmer Landgebiet, Schatzgeyer aus dem bayerischen Landshut; der eine aber Humanist, der andere wahrhaft Theologe; der eine durch maßlose Polemik Luthers zur Erwiderung aufgefordert und von seinem Brotgeber damit beauftragt, der andere von der Verantwortung für seinen Orden, dessen süddeutsche Provinz er leitete, zum Schreiben getrieben und aus christlicher Liebe zur conciliatio dissidentium dogmatum angeregt. So steht dem konstruktiven Werk Schatzgeyers, dem Zeugnis religiöser Kraft aus seiner Feder, die Apologie gegenüber, die mit Kühnheit sicherlich, aber doch nicht aus der Tiefe und mit unzulänglichen Mitteln die Vorwürfe der Neuerer zurückweist.

Ende 1523 hatte Luther seine neue Meß- und Kommunionordnung nach Zwickau gesandt und in der Vorrede behauptet, von dem ursprünglichen Ritus zu Christi und der Apostel Zeiten sei in der Papstkirche nichts mehr übrig geblieben als nur der Name. Knapp ein Vierteljahr später hatte Emser seine Gegenschrift fertig, in der er den apostolischen Ursprung der Meßliturgie nachzuweisen sucht. Auch wenn der Beweis nicht gelang, nicht gelingen konnte, so vermochte doch der gelehrte Humanist den Grundstock der Liturgie bereits bei Ambrosius und Augustinus nachzuweisen, und Luther konnte seine Vorwürfe nicht mehr wiederholen. Sechs Wochen später veröffentlichte E. eine Verteidigung des Kanons gegen Zwingli, der vor allem den Opfercharakter der Messe, dann aber auch das ehrwürdige Alter des Kanons bestritten hatte. Der Historiker am sächsischen Hof zeigte in seiner Erwiderung ein erstaunlich sicheres geschichtliches Urteil, auch wenn sein Beweisgang nicht in allem überzeugend ist. Die dritte Schrift steht nur in mittelbarem Zusammenhang mit der Messe. Zwingli, der gegen die Defensio canonis ein Antibolon geschrieben hatte, hatte darin mit einem persönlichen Angriff auf E. geantwortet. Daraufhin veröffentlichte E. ein Apologeticon, worin er Zwingli zur Mitarbeit an der Beseitigung der Mißstände der alten Kirche aufforderte. Im gleichen Jahr 1525 war für E. ein neuer Anlaß zur Verteidigung der katholischen Meßfeier gegeben, als in dem Verfahren gegen die beiden Pröpste von St. Lorenz und St. Sebald in Nürnberg diese ihre neue Gottesdienstordnung durch die Feder des Andreas Osiander rechtfertigten und dabei gerade jene beiden Schriften Luthers und Zwinglis, die E. widerlegt zu haben glaubte, zur Grundlage ihrer Polemik gegen das Meßopfer machten. Sofort schrieb E. »Wider der zweier Pröpst zu Nürnberg falschen Grund . . .«. Das Neue dieser Schrift liegt in dem Versuch, aus Mal 1,11 einen bündigen Schriftbeweis für das Meßopfer zu erbringen. Zwar wollten und konnten die Neuerer die Darlegungen Emsers nicht widerlegen, doch fanden die Nürnberger bald einen starken Bundesgenossen. Um den Widerstand der letzten Wittenberger Stiftsherrn gegen die Abschaffung der täglichen Privatmesse zu brechen und den Meßkanon zu erledigen, hatte Luther im April 1525 seinen verletzend angreifenden Traktat »Vom Greuel der Stillmesse« erscheinen lassen. Die Entgegnung Emsers, in der Erbitterung durch die Wirren des Bauernkrieges noch gesteigert, setzt sich nur in ihrem zweiten Teil mit Luthers Schrift auseinander. Der erste Teil ist nichts anderes als ein Versuch, aus einer systematisch zusammengestellten Sammlung von Luthers Zornergüssen dessen Verantwortlichkeit für den Bauernkrieg zu erweisen. Luthers Ziel sei es nicht, die Geistlichen zu reformieren, sondern sie auszurotten, damit kein Gottesdienst auf Erden mehr übrig sei. Dann versucht E. im zweiten Teil wiederum den Schriftbeweis für den Opfercharakter der Messe, zerpflückt die von Luther angeführten Stellen und verteidigt besonders das Memento mortuorum, die Bitte um Teilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen und die Kommunion unter einer Gestalt.

Diese 5 Schriften Emsers hat Th. Freudenberger mit der im Corpus Catholicorum immer wieder an den Tag gelegten Akribie neu herausgegeben. Die Beschreibung der Drucke geht bis zum Nachweis der noch vorhandenen Exemplare und bis zur Wiedergabe der Titelblätter der Originale. Über tausend Anmerkungen bieten ein erschöpfendes Bild von der ausgebreiteten Schrift- und Väterkenntnis Emsers wie des Herausgebers. Rund 90 klassische, patristische und zeitgenössische Autoren werden nachgewiesen. Das zeitgeschichtliche Kolorit ist im Spiegel einer umfassenden Einzelliteratur lückenlos eingefangen. Ein ausführliches Register, bei dem freilich die Anmerkungen der Einleitung nicht berücksichtigt wurden, macht die sorgfältige Ausgabe leicht zugänglich, aus der deutlich hervorgeht, daß E. mit seinem großen historischen Wissen und seiner ausgedehnten Väterkenntnis eben doch nur Humanist und Polemiker blieb und nicht die für den Kampf notwendige, dem Gegner mindestens Achtung gebietende, aus dem eigenen Herzen kommende religiöse Theologie einzusetzen hatte.

Eigentlich religiöse Kraft haben im Kampf gegen die kirchliche Auflösung auch jene nicht eingesetzt, von denen man es am ehesten erwarten müßte, die deutschen Bischöfe. In jahrelanger, aufopfernder Arbeit hat der Würzburger Kirchenhistoriker deutsche und österreichische

[2]) Emser, Hieronymus, *Schriften zur Verteidigung der Messe.* Hrsg. v. Theobald Freudenberger. (Corpus Catholicorum, 28.) Münster, Aschendorff, 1959. Gr.-8°, XXXVIII und 196 S. – Kart. DM 18,80.

ist, da du ihn mit mir und durch mich hauchst; ich empfehle mit meinem und unserem Geiste auch mich selber ganz in deine Hände; wie du den Heiligen Geist durch mich hauchst, so empfiehlt sich dieser Heilige Geist auch durch mich in deine Hände.

Begrifflich kann es sich demnach handeln um eine innergöttliche Commendatio Spiritus Sancti et Verbi vel per Verbum ad Patrem, die auf ihre Struktur hin die Hauchung des Heiligen Geistes seitens des Vaters und des Sohnes oder seitens des Vaters und durch den Sohn widerzuspiegeln vermag. In diese innergöttliche Commendatio Verbi kann dann auch die außergöttliche Oblatio Christi, des fleischgewordenen Wortes, einbezogen werden.

Stand aber Maria, die Mutter Jesu, unter dem Kreuze, und bot sie in dieser Stunde des Schreckens nach dem Willen Gottes, was zugleich auch wiederum besagt: im Heiligen Geiste, dem personalen Repräsentanten des göttlichen Willens, ihren Sohn und mit ihrem Sohne auch sich selber dem Vater im Himmel als Opfer an, so kann dies zunächst bildlich, jedoch wohl auch darüber höher hinaus hindeuten auf eine Mitbeteiligung des Heiligen Geistes, der durch seine persönliche Herabkunft auf die Jungfrau die Fleischwerdung des Wortes, seines Wortes, ermöglichte, an jener innergöttlichen Commendatio Verbi und an dieser außergöttlichen Oblatio Christi, Verbi Incarnati. Die Frage nach einer Mitbeteiligung des Heiligen Geistes am Opfer Christi ist bedeutsam für die Erörterung der Epiklese als Streitpunkt zwischen griechischer und römischer Theologie; aber auch für die Klärung einer Mitbeteiligung Mariens am Erlösungswerk Christi nicht nur als Mutter Jesu, sondern gerade auch als der im Heiligen Geiste Gnadenvollen.

Diese Commendatio Spiritus Sancti et Verbi vel per Verbum ad Patrem wird schon mit Rücksicht auf die, sie u. E. außergöttlich spiegelnde und hier deutlicher faßbare Oblatio Christi in Cruce so zu verstehen sein, daß sie eine letzte und ganze Hingabe des Heiligen Geistes und des Wortes oder des Heiligen Geistes durch das Wort oder des Wortes im Heiligen Geiste an den Vater sei, dabei jedoch eine solche, daß sich der Heilige Geist principaliter, das Wort bzw. der Sohn aber principalius dem Vater überantworte. Diese Unterscheidung ließe sich von Augustin und namentlich Bonaventura her treffen, welch letzterer gemeint hat, der Heilige Geist gehe in gleicher Weise von Vater und Sohn aus, wobei jedoch noch unterschieden werden könne, daß der Heilige Geist zwar auch vom Sohne principaliter, vom Vater aber principalitus ausgehe.

Die Commendatio Spiritus Sancti et Verbi vel per Verbum scheint gerade von der Oblatio Christi in Cruce her die Unterscheidung nach einer Commendatio principaliter mit Bezug auf den Heiligen Geist und nach einer Commendatio principalius mit Bezug auf das Wort bzw. den Sohn zu fordern, damit das in der Oblatio Christi besiegelte letzte Selbstopfer und die darin gespiegelte Selbsthingabe des Wortes bzw. Sohnes an den Vater die ihm gebührende Würdigung erfahre. Daraufhin und dazu spiegelbildlich stellt sich die nämliche Frage aber auch hinsichtlich der gemeinsamen Hauchung des Heiligen Geistes seitens des Vaters und durch den Sohn in gleicher Weise, ob nicht auch sie eine Spiratio principaliter (jetzt) mit Bezug auf den Vater und eine Spiratio principalius (jetzt) mit Bezug auf den Sohn genannt werden dürfe, was indes unvermeidlich eine weitere Verschärfung des Meinungsstreites um das filioque mit sich bringen würde, damit so die mittlere Gottperson, die nunmehr von und nach beiden Seiten in gemeinsame Beziehungen nämlich mit dem Vater zum Heiligen Geiste und mit dem Heiligen Geiste zum Vater eingespannt wäre, nach ihrer Urtümlichkeit, Selbständigkeit und Eigenartigkeit faßbar bliebe, wie man ja auch hin-

sichtlich der Fleischwerdung gesagt hat, daß zwar der Vater den Sohn Mensch werden ließ, ihn sandte oder schickte, daß aber um so mehr noch der Sohn nach seinem Willen und aus eigenem Antriebe Fleisch angenommen hat und auch zwar (vom Heiligen Geiste her) geopfert wurde, aber um so mehr noch sich nach seinem Willen und aus eigenem Antriebe für die Sünden der Menschen in aller Welt selber geopfert hat, womit dann wohl auch die Theologia Crucis einen Vorrang vor der Theologia Verbi gewinnen würde.

Ließe sich der Principalius dahin näher bestimmen, daß hierbei die besondere ein- und umschmelzende, um- und verwandelnde bzw. transformierende und transsubstantialisierende Kraft der mittleren Gottperson zum Ausdruck und zur Ausprägung käme, so könnte sie nicht nur innergöttlich die una spiratio duorum spirantium und die una commendatio duorum commendantium bewirken und den Sohn auch von sich aus als Wort des Heiligen Geistes vor den Vater treten lassen, sondern sich auch außergöttlich spiegeln in der Erscheinung des Gottessohnes als Wort Gottes in Gestalt des Menschensohnes Christus Jesus von Nazareth; in der Einwandlung des fleischgewordenen Wortes Gottes in das nicht weniger lebendige und nicht weniger gestalthafte Wort der Überlieferung und der Schrift; in dessen Wiedergeburt und zugleich neuen Empfängnis bei jeder Verkündigung dieses Gotteswortes unter den Menschen (Lesung, Homilie, Predigt, Glaubens- und Lehrgespräch); in jedem Bekenntnis des Glaubens an das Wort Gottes offen vor aller Welt; in der seinem Wachstum vergleichbaren, (denn Same und nicht Frucht ist das Wort Gottes, so daß eine Beschränkung der Lehre auf das Wort der Schrift allein dessen Wachstum unterbinden und zur Unfruchtbarkeit verurteilen müßte), lebendigen Entfaltung im Schoß der Kirche Christi (Bibelexegese, Schriftdeutung, Kirchliche Dogmatik, Spruch des Obersten Kirchlichen Lehramtes).

Hierbei nimmt das Lebendige Wort Gottes alles durchdringend, alles durchsäuernd, alles aus- und umgestaltend, alles um- und verwandelnd immer neue irdische Gestalt an; prägt sich vielfältig aus in Weg und Wandel der Kirche Christi wie eines jeden Christen, der auf das Wort Gottes hin wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste nach seinem neuen Namen als Christ zu einem Gliede am Leibe Christi, besonders aber in Wort und Werk der Träger des Kirchlichen Amtes und der Heiligen Gottes, dieser lebendigen Ebenbilder und Kreuzesträger Jesu Christi. Dieses Wort wird schließlich dem Vater im Himmel dargeboten, wie es sich selber darbietet, nach der transsubstantialiter darin eingewandelten Fleisches- und Kreuzesgestalt Jesu Christi, des geschlachteten Opferlammes, als Hostia in der Messe; dabei schlägt das darin lebendige Herz Jesu, dieses Herzwort Gottes und der Welt, auch für und in allen Gliedern des Mystischen Leibes Christi und bewältigt in Darstellung und Erneuerung seines einmaligen blutigen Opfers auf Calvaria im freien unblutigen Selbstopfer täglich neu die durch das Handeln Gottes und die freie Entscheidung des Menschen ständig sich wandelnde Heilslage der geschichtlichen Welt.

Die Annahme einer innergöttlichen Commendatio Verbi ad Patrem kann sich in einem gewissen Umfang auf den Wortlaut des Prologs zum Johannes-Evangelium zu stützen suchen: im Anfang (vor aller Zeit und von Ewigkeit her) war das Wort pros ton theon. Das hat die Vulgata, der die Exegeten und Lexikographen hierin bis heute allgemein folgen, mit apud deum, bei Gott, übersetzt. Achten wir mit griechischen Vätern und heutigen Theologen auf den Unterschied zwischen theos schlechthin und ho theos, so dürfen wir näherhin sagen: bei dem Gott, den wir seiner Person nach Vater nennen.

festzustellen und herauszugeben. Dieses über 50 Seiten starke Dokument gehört zum Wichtigsten der vorliegenden Edition, richteten sich doch von den 100 Beschwerden nicht weniger als 79 an die Bischöfe. Der Versuch, die Beschwerden auf dem Augsburger Reichstag zu erledigen – nur noch die katholischen Stände, darunter auch die geistlichen Fürsten der Salzburger Provinz beteiligten sich an diesem Versuch –, mutet nur noch wie ein Nachspiel an. Aus diesen Verhandlungen stammt u. a. auch die 20seitige Liste der Beschwerden der geistlichen Fürsten gegen ihre weltlichen Kollegen und die kaiserliche Konstitution über die verglichenen Gravamina. Wiederum aber haben die Verhandlungen wegen der neuen Türkensteuer und der Konflikt des Kölner Erzbischofs mit Rom wegen des päpstlichen Besetzungsrechts die Herstellung einer Einheitsfront der altgläubigen Stände verhindert.

Die Türkennot in Österreich brachte eine weitere Nichtachtung der geistlichen Immunität vor allem in der Passauer Diözese mit sich. Mit den Versuchen, diese Rechtsverletzung wie die geistlichen Beschwerden gegen die weltlichen Fürsten überhaupt zu erledigen, beschäftigt sich der letzte Abschnitt des vorliegenden Werkes. Es ist freilich erschütternd zu sehen, wie sich zuerst der Metropolit den Forderungen seiner Suffragane und später jene sich den Forderungen des Erzbischofs entzogen, als dieser 1531 die Verwirklichung der Mühldorfer Reformversprechen zur Debatte stellte. Sie lehnten eine Provinzsynode entschieden ab, machten aber den Ausfall durch eigene Aktivität bis zum Ende der behandelten Periode (1536) keineswegs wett. Bei diesem Stand des bischöflichen Einsatzes gegen die Glaubensneuerung ist der weitere Verlust der Kirche in den 30er Jahren nicht verwunderlich.

Man wird vor der hohen und bleibenden Leistung Pfeilschifters, wie sie in diesem Werk uns entgegentritt, nur seiner Bewunderung und Dankbarkeit wie auch der Hoffnung auf eine glückliche Fortsetzung und Vollendung des großen Planes Ausdruck geben können. Im Rahmen der hier gezeichneten Aktivität des Episkopates werden weitere Untersuchungen über die Tätigkeit der einzelnen Diözesanbischöfe ihren Platz und ihre rechten Umrisse finden. Die Edition ist auch formal glänzend gemeistert. Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, treffliche Vorbemerkungen zu den einzelnen Abschnitten, ein Verzeichnis der Abkürzungen, in das sich das Literaturverzeichnis verirrt hat, eine Bischofsliste und ein Register (leider nur) der wichtigsten Orte und Personen erleichtern den Zugang zu dem nach Umfang und Bedeutung gleich gewichtigen Werk.

Buchbesprechungen

Philosophie – Fundamentaltheologie – Kontroverstheologie

Strolz, Walter, *Der vergessene Ursprung.* Das moderne Weltbild, die neuzeitliche Denkbewegung und die Geschichtlichkeit des Menschen. Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1959. 8°, 170 S. – Ln. DM 10,80.

Es ist kein Zweifel, daß dem Buch ein großer Leitgedanke zugrundeliegt, wohl aber, ob der eingeschlagene Weg glücklich war. Der Vf. geht aus von der Gegenüberstellung der klassischen Physik und der durch die Relativitätstheorie und Quantentheorie repräsentierten modernen Physik und ihrer Problematik. Er stellt richtig fest, daß weder reiner Apriorismus noch reiner Empirismus haltbar sind, daß vielmehr beide unlösbar verbunden sind. Er verfolgt den geschichtlichen Weg der Neuzeit von Nikolaus von Kues bis Hegel. Die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens sei durch die Entdeckung der Subjektivität und den Prozeß der Selbsterfassung des Menschen als Subjekt zu kennzeichnen. In Bezug auf die moderne Physik wählt nun der Verfasser als repräsentative Vertreter der Fragestellung nach den Grundlagen und der Herkunft der Naturwissenschaft C. F. von Weizsäcker und Heidegger. In der Sicht Weizsäckers zeige sich zwar da und dort ein Ansatz zu einem ursprünglichen Begreifen der Wissenschaft als solcher, grundsätzlich aber komme Weizsäcker nicht über Kant hinaus. (Kritisch hätte hier zu dem Satz, Physik sei erweiterte Logik, Stellung genommen werden müssen; S. 63.) Dagegen sucht der Verfasser nun sein Thema anzugehen vom Standpunkt Heideggers und in Übernahme seines Sprachstils; und in diesem Übergang von der naturphilosophischen, ontologischen und metaphysischen Fragestellung zu der existenzphilosophischen Heideggerscher Prägung sehe ich – unabhängig von der Frage, ob es richtig ist, daß Heidegger »Über den Stand der Forschung genauestens orientiert« ist (S. 70) – die Gefahr einer zu abstrakten und einseitigen Betrachtung, die einer inhaltlichen Klärung des aufgeworfenen ontologisch-anthropologischen Problems nicht zugute kommt. Wenn man Sätze wie den, daß sich bei dem Wandel der klassischen zur modernen Physik daran nichts geändert habe, »daß die Natur zum voraus sich dem nachstellenden Sicherstellen zu stellen habe, das die Wissenschaft als Theorie vollzieht« (S. 71), und »daß allererst die Subjekt-Objekt-Beziehung als bloße Beziehung in den Vorrang vor dem Objekt und dem Subjekt gedrängt und als Bestand gesichert werden will«, in eine verständliche, natürliche Sprache zu übersetzen sucht, soweit das gelingt, stellt sich heraus, daß sie teils zu Tautologien und Selbstverständlichkeiten, teils zu Umdeutungen führen. Worauf es dem Vf. ankommt, ist, bewußt zu machen, daß alle Wissenschaften ihren Ursprung in der »Ek-sistenz« des Menschen haben, daß die Wissenschaft an sich vom Menschen unabhängige Sätze nicht aufstellen kann, und das schließt ein, daß der Mensch die Wahrheit immer nur von der geschichtlichen Verfassung seines Denkens her erfährt. Die kosmozentrische Auslegung kennzeichne das Denken der Antike, dessen Schatten auch noch über dem Mittelalter liege. Um den Menschen selbst als archimedischen Punkt zu begreifen, mußte er erst in eine neue Phase des Selbstverständnisses eintreten. Die neue geschichtliche Situation sei die, daß der Mensch vor einer gewissermaßen entzauberten Natur stehe, auf einer durch die Taten seines erkennenden Geistes, durch die Technik depotenzierten Erde, die immer weniger ein Objekt der Anbetung sein kann. Das Wesen des Menschen ist die radikale Verwiesenheit auf das Sein im Ganzen, aber er erfährt es nicht unvermittelt, und gerade durch die transzendentale Anwesenheit des Seins habe der Mensch die Möglichkeit, die dauernde Verwiesenheit auf das Sein schlechthin zu verdecken. Der Mensch ist der in das Geheimnis des Seins Verwiesene. Dieses Geheimnis ist Gott. »Wenn wir die ganze Problematik dieser Untersuchung überblicken, dann zeigt sich, daß der vergessene Ursprung das vergessene Geheimnis des Daseins ist.« – »Der Mensch ist so angelegt, daß er, der Endliche, Gott den Unendlichen, in seinem Schweigen hört und versteht, wenn er von sich her in menschlicher Rede in die Welt einbricht und sich als das bleibende Geheimnis dem Menschen in freier und personaler Selbsterschließung offenbart.« Schluß: »Das Wesen des Menschen verweist total in das Andere, in das Sein des absoluten Geheimnisses.« – Mystik? – Bavinks »Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion« ist zurückhaltender, aber sagt mehr. Bei Anerkennung des großen verbindenden Gedankens, der das Buch durchzieht, scheint es mir von

dem gewählten Thema her, dem Weltbild der modernen Physik, im Anspruch zu weit, im Ergebnis zu wenig, eine im Prinzip nur negative Theologie und im Prinzip auch nur negative Interpretation der menschlichen Denkbemühungen.

München Aloys Wenzl

Maritain, Jacques, *Die Stufen des Wissens* oder *Durch Unterscheiden zur Einung.* Mainz, Grünewald, o. J. 8°, XVI und 576 S. – Ln. DM 22,50.

Maritains Ausführungen haben immer einen besonderen Reiz, vielleicht weil man weiß und spürt, wie sehr der Vf. in seinem Fragen von Bergsons Philosophie kommt und in des Aquinaten Gedankengut Lösungen findet, die ihm zum Bekenntnis werden. Bedenkt man, wie aufgeschlossen Bergson für die Erfahrung der christlichen Mystiker war, so sehr nämlich, daß er darauf den einzig gültigen philosophischen Gottesbeweis gegründet wissen wollte, so versteht man das große Interesse, das Maritain für die Stufen des »suprarationalen Wissens« mitbrachte, und das Bemühen, das er über das empirische und metaphysische Wissen hinaus Untersuchungen in Richtung der »vierten Dimension« widmet.

Es dürfte zu »thomistisch« klingen, wenn es heißt: »Thomas allein vermochte es, die Weisheit Augustins theologisch und philosophisch in ein System zu bringen« (344); oder: »Wenn man die wesentlichen Werte des augustinischen Denkens in ihrer Fülle betrachtet, dann muß man wiederholen, daß die einzige metaphysische Systematisierung dieses Denkens, die in ihrem Wesen augustinisch bleibt, die thomistische Synthese ist« (350). Nebenbei ein Hinweis auf eine Lücke technischer Natur: die auf S. 156 vorgesehene Anm. 1a sucht man unter den Anmerkungen (482) vergebens. Im übrigen, die Anmerkungen füllen so viel Raum (432–572), daß die Frage berechtigt erscheint, ob nicht vieles davon hätte in den Text einbezogen werden sollen.

München Wilhelm Keilbach

Möller, Joseph, *Absurdes Sein?* Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres. Stuttgart, Kohlhammer, 1959. 8°, 230 S. – Kart. DM 18,50.

Man fragt sich mit Recht, ob es ein Gewinn ist, daß philosophische Fragestellungen in der Form des literarischen Essays, der Dichtung, der Romane und Dramen behandelt werden. Eine schlechthin verneinende Antwort wäre hier ebensowenig Lösung wie ein begeistertes Ja. Man wird sich also damit abfinden müssen oder es begrüßen dürfen, je nachdem, daß es auch diese Form gibt. Damit sehen wir uns aber auch vor die Notwendigkeit gestellt, den Gehalt der schöngeistig formulierten Fragen und dichterisch erarbeiteten Antworten in die nüchterne, überprüfbare Aussage zu bringen. In diesem Sinn setzt sich Möller mit Sartres Schriften auseinander; es geht ihm um die Probleme der Ontologie. Dies erfolgt im Dreischritt von Darstellung (25–101), kritischer Durchleuchtung (103–159) und möglicher Überwindung Sartreschen Denkens durch Metaphysik (161–226).

Sartres Philosophie, obwohl ein »Geschehen in Freiheit« (103), bringt in ihrem Vollzug Aussagen vor und stellt sich damit in das Gebiet der Logik; folglich ist sie auch der Kritik ausgesetzt. – »Sartres Philosophie ist nicht System, sondern ein Weiterdenken eines ›Gewesenen‹ in eine Zukunft hinein, die nicht als ein erfüllender Sinn, sondern als ein Nichts erscheint, das ich zu sein habe« (108). Sartre muß Atheist sein, »weil sich in seinem Denken der Horizont einer Frage nach Gott überhaupt nicht auftut« (111). »Für Sartre folgt aus der Absolutsetzung des Bewußtseins ein radikaler Atheismus« (112). Sartre konstruiert einen Gottesbegriff und dieser Begriff wird dann widerlegt (143). »Wir behaupten: Sartres Dramen sind unwahrhaftig, denn hier wird ständig mit Ersatzstoffen gearbeitet. Der Gott der ›Fliegen‹ ist ein Gott, der die Angst der Menschen will und sich über ihre Tränen freut (Folgerung: also gibt es keinen Gott). Der Gottesdienst in den ›Fliegen‹ ist eine Schaustellung, die der Angst und der Lüge entspricht (Folgerung: also sind Gottesdienste unecht) . . .« (158). »Man vergleiche Sartre mit Nietzsche. Nietzsche hat mit seltener Hellsichtigkeit erkannt, worum es geht. Sein Wort ›Gott ist tot‹ ist erschütternde Zeitdiagnose und Aufruf zum übermenschlichen Tun. Nietzsche hat gesehen, worum es geht und stellt den Menschen in die Entscheidung. Sartre dagegen weiß, wie man es machen muß, um anzukommen: man trage allen Schmutz zusammen, zeige die menschliche Endlichkeit auf, betone die Grenzen jedes Versuchs der Überwindung, dann ist alles absurd und der Mensch ist frei . . .« (158f.) So und ähnlich nimmt der Vf. Sartre in die Zange. In mühevollem Nachvollzug ist er bestrebt, dem Sartreschen Gesamtwerk gerecht zu werden, d. h. Sartres Grundposition und deren Durchführung herauszustellen. Seine Analysen kennen nur die Treue zur Sache und heben letztere aus dem literarischen Blendwerk heraus. Es gelingt ihm, Sartres Grundanliegen vom geistesgeschichtlichen Hintergrund abzuheben und aus der geistig verarmten Nachkriegszeit heraus sprechen zu lassen. Wie ist es doch arm, dieses existentialistische Ja zum Absurden! Der Vf. bringt seine Stellungnahme nicht selten durch Witz und Ironie zum Ausdruck, faßt aber das Wesentliche dann auch »schlicht und bieder« (133)

in wenige Punkte zusammen. Ich halte dafür, daß diese Art hier nicht unangebracht ist. Leser, die in erster Linie an Sartres »Theater« interessiert sind, werden sich vielleicht sträuben, die hier gebotene Auseinandersetzung mit Sartres Ontologie in allem mitzuvollziehen. Das ändert aber nichts an der Notwendigkeit solcher Auseinandersetzung, und darin ist Möller ein zuverlässiger Berater, mag es um den Nachvollzug, die Kritik oder die Überwindung gehen. Dem Verständnis, auch des philosophisch geschulten Lesers, wäre allerdings noch mehr gedient, wenn Sätze wie »Ohne das Sein könnte das Nichts weder nichten noch sein« (225) oder »Ekstase besagt Offenheit als Entwurf und Seinshabe in der Weise der Möglichkeit« (193) oder »Das, was alles lichtet, nennen wir das Sein« (201) in der Beschreibung der der herkömmlichen Fachsprache näherstehenden Ausdrucksweise vorgelegt erschienen. Möllers Studie gehört jedenfalls zum Besten, was über dieses Thema geschrieben wurde. Sie sei, besonders auch in Anbetracht der Breiten- und Tiefenwirkung des Sartreschen Schrifttums, wärmstens empfohlen.

München Wilhelm Keilbach

Bocheński, J. M., *Wege zum philosophischen Denken.* (Herder-Bücherei, 62). Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1959. Kl.-8°, 125 S. – Kart. DM 2,20.

Zehn Rundfunk-Vorträge (Mai-Juli 1958) als Meditationen über die Begriffe Gesetz, Philosophie, Erkenntnis, Wahrheit, Denken, Wert, Mensch, Sein, Gesellschaft und Absolutes, gedacht als Einführung in philosophisches Denken, werden hier von dem Dominikaner J. M. Bocheński, Professor der Philosophie an der Universität Fribourg, vorgelegt. Es ist eine leicht verständlich verfaßte skizzenhafte Darstellung philosophischer Probleme in Auswahl, die in geschickten Wendungen aus dem Vollen schöpft. Ob die von Jaspers gemeinte Transzendenz (= Gott) nicht zu wohlwollend interpretiert wird?

München Wilhelm Keilbach

Glockner, Hermann, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Stuttgart, Reclam, 1958. Kl.-8°, 1184 S. – Ln. DM 16,80.

Eine zügig geschriebene Darstellung, der es bewußt darum geht, auch »erinnernde Meditation« (1143) zu sein, in Anlehnung an Dilthey, aber auch in Distanzierung von ihm. Das Buch wendet sich »an Liebhaber der Philosophie, die sich den Traditionszusammenhang persönlich zueignen möchten« (ebd.). Man bewundert oft die auf knappem Raum gebotene Stoffülle, versteht aber auch sehr oft nicht die Akzentsetzung, die der Vf. vornimmt. So werden z. B. Albert der Große und Thomas von Aquin auf insgesamt fünfeinhalb Seiten abgehandelt, während Trendelenburg sechs und Feuerbach sogar zweiundzwanzig Seiten füllen. Was Wunder, wenn der »Traditionszusammenhang« darum nicht ganz im Lichte der geschichtlichen Gegebenheit erscheint! Das über den dialektischen Materialismus Gesagte wird den Erwartungen des heutigen Fragers kaum gerecht. Anerkennung verdient die gefällige sprachliche Fassung.

München Wilhelm Keilbach

Störig, Hans Joachim, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie.* 6. Auflage. Stuttgart, Kohlhammer, 1958. Gr.-8°, XV und 551 S. mit 28 Kunstdruck-Abbildungen. – Ln. DM 24,—.

In einem Band von nicht einmal 600 Seiten eine Darstellung der gesamten philosophischen Entwicklung sowohl des Abendlandes als auch des Ostens zu geben, die nicht nur allgemeiner Überblick sondern echte Einführung sein soll, ist kein leichtes Unternehmen. Der Vf. der vorliegenden »Kleinen Weltgeschichte der Philosophie« hat diese Schwierigkeit mit gutem Geschick gemeistert. Von den altindischen Veden und Laotse bis zum Existentialismus unserer Tage behandelt er in lückenloser Folge die einzelnen philosophischen Systeme in ihren wesentlichen Grundzügen. Dabei bedient er sich einer klaren und allgemeinverständlichen Sprache; bewußt will sich der Vf. nicht so sehr an die Fachphilosophen wenden, sondern an alle, die »inmitten der Arbeit und Sorge des Alltags und im Anblick der großen geschichtlichen Umwälzungen und Katastrophen unserer Zeit den Versuch nicht aufgeben, sich im Wege selbständigen Nachdenkens mit den Rätseln der Welt und den ewigen Fragen des Menschseins auseinanderzusetzen«.

Bei der Abgrenzung des Raumes für die einzelnen Philosophen sucht der Vf. geflissentlich einen »gerechten« Maßstab anzulegen; dennoch sind einige im Rahmen des Ganzen doch wohl etwas zu kurz gekommen. Vor allem Platon hätte eine ausführlichere Behandlung verdient; auch auf Suarez und die spanische Scholastik hätte näher eingegangen werden dürfen; aus der Philosophie der Neuzeit ist Külpe vollständig unberücksichtigt geblieben. Vielleicht hätte dafür die Darstellung des Positivismus und Neopositivismus etwas beschränkt werden können.

Bezüglich der Einordnung der einzelnen Philosophen in bestimmte Abschnitte hat sich der Vf. zumeist an die herkömmliche Einteilung gehalten; doch wenn er Roger Bacon und Duns Skotus der Spätscholastik zurechnet, so dürfte das einer inneren Berechtigung entbehren trotz mancher Entwicklungslinien, die von ihnen zu Ockham gehen; ebenso kann

Driesch auf Grund seines Vitalismus nicht zur Lebensphilosophie gezählt werden.

Bei aller Bemühung, die einzelnen Systeme getreu wiederzugeben, sind dem Vf. einige Unrichtigkeiten unterlaufen. So kann Aristoteles nicht als reiner Empiriker bezeichnet werden, da er mit Hilfe des Nous poietikos von der Erfahrung zu einer metaphysischen Wesenserkenntnis vorzudringen sucht; auch werden bei Aristoteles die Formen nicht an die Materie herangebracht, damit Wirklichkeit entstehe, sondern aus ihrer Potenz eduziert. In Bezug auf Boethius ist sich die heutige Forschung einig, daß er Christ war und auch in seiner Philosophie diesen Standpunkt vertritt. Ganz im Widerspruch zur wirklichen thomistischen Erkenntnislehre steht die Behauptung, daß bei Thomas von Aquin »die grundlegende Erkenntnislehre Kants vorgebildet ist, nach welcher Erkenntnis entsteht im bildenden Gestalten der durch die Sinneswahrnehmung gegebenen Erscheinungen mittels der im Menschengeist liegenden Denk- und Anschauungsformen« (217); es trifft auch nicht zu, daß für Thomas die Erschaffung der Welt aus dem Nichts einen Glaubensartikel darstellt; lediglich die Nicht-Ewigkeit der Welt steht für ihn ausschließlich aus dem Glauben fest. Desgleichen kann Duns Skotus in keiner Weise als Vertreter der »doppelten Wahrheit« angesprochen werden, wonach ein Satz in philosophischer Hinsicht wahr und in theologischer Hinsicht falsch sein könne; nicht einmal bei Ockham findet sich diese Lehre direkt ausgesprochen. Auch wird der ethische Voluntarismus des Duns Skotus vom Vf. übertrieben. Aus der neueren Philosophie seien nur zwei irrtümliche Behauptungen herausgegriffen: Bei Scheler bilden die Werte kein für sich bestehendes Reich, sondern sind Qualitäten der Dinge; ebenso kann die von Husserl »eingeklammerte« Existenz nicht gleichgesetzt werden mit dem Begriff der Existenz in der Existenzphilosophie.

So sehr sich der Vf. bei der Darstellung der einzelnen Philosophen erfreulicherweise einer weltanschaulichen Neutralität befleißt, so läßt er sich doch zu – an sich nicht zur Sache gehörenden – Behauptungen verleiten, wie: es gebe über das Leben Jesu keine Berichte, die unmittelbar von Augenzeugen und Zeitgenossen stammen (31) und die christlichen Kirchen hätten sich mit der »Ausbildung einer starren Dogmatik, einer priesterlichen Hierarchie und anderen Dingen vielleicht von der reinen Lehre Christi ähnlich weit entfernt . . ., wie die buddhistischen Kirchen von der reinen Lehre Buddhas« (39/40).

Zu vermerken wäre noch, daß in der Literaturangabe etwas wenig neueste Werke zu finden sind.

Freising Jakob Fellermeier

Meyer, Hans, *Systematische Philosophie.* Bd. III: Sittlichkeit, Recht und Staat. Paderborn, Schönigh, 1959. Gr.-8°, IX und 462 S. – Ln. DM 28,—.

In diesem 3. Bd. seiner systematischen Philosophie behandelt der bekannte Altmeister der Philosophie H. Meyer alle aktuellen Probleme des sittlichen und rechtlichen Lebens und die Grundlagen der staatlichen Gemeinschaft in sachgemäßer, allgemeingültiger und zugleich den Realitäten des Lebens Rechnung tragender, überzeugender Weise. Die Darlegung ist durchgeführt im Sinne des Programms der »Philosophia perennis«, wie es der Vf. in seinem »Wesen der philosophischen Problematik« entwickelt hat: Unter Festhalten an der bewährten Tradition wird die moderne Wissenschaft umfassend berücksichtigt und in die Gesamtdarstellung eingebaut und so eine imposante Synthese von altem und neuem Gedanken- und Lebensgut des in Zeiten und Räumen sich entfaltenden Geisteslebens der Menschheit erreicht. Ausgegangen wird von der grundlegenden Voraussetzung, daß der Mensch aus Leib und Seele, aus Vitalität und Geist, als Einzelperson und in Gemeinschaftsverbundenheit Gegenstand ethischer Betrachtung ist; da jedes Lebewesen von obenher prinzipiert ist, in seiner Ganzheit von einer höchsten, nach Auswirkung drängenden Form durchwaltet, wird mit Recht versucht, von der Wesensnatur des Menschen aus die sittlichen Phänomene und Forderungen anzugehen. Von da aus erfolgt die Auseinandersetzung mit den aktuellen Problemen der Gegenwart, insbesondere mit den Gegnern der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik; so wird das objektive Prinzip und die Geltung der sittlichen Werte gesichert und ihre Bedeutung für die menschliche Selbstgestaltung im einzelnen herausgestellt. In diesem Sinne wird die Analyse der sittlichen Wertergebnisse und die Lösung für die Wertantinomien und Wertkonflikte gegeben, die Mannigfaltigkeit der sittlichen Ideen gewürdigt und die Willensfreiheit gegen Einwände verteidigt, ohne ihre Grenzen zu übersehen. Da der sittliche Mensch Gemeinschaftswesen ist, werden die Gemeinschaftsformen in Ehe, Familie, Staat nach Wesen, Sinn und Ziel untersucht und die verschiedenen Staatsformen wie Demokratie, Sozialismus, Liberalismus, Bolschewismus kritisch erörtert. Das nach den verheerenden Folgen des Rechtspositivismus heute wieder mehr beachtete und anerkannte Naturrecht in seiner Bedeutung für die Einzelnen und die Gemeinschaftsformen erfährt nach allen Seiten hin Begründung und Erhellung. Schließlich wird auch die Politik in ihre von der Moral aufgezeigten Grenzen und Bedingungen verwiesen: das alles stets in Auseinander-

setzung mit den verschiedenen modernen Strömungen und Richtungen. Wenn heute manche Menschen, erschüttert von dem Aufstand gegen die bisher geltende Wertordnung und dem Aufkommen eines neuen technischen Menschentyps, nach einem Thomas von Aquin des Atomzeitalters rufen, so kann ihnen versichert werden: »Dieser Thomas ist bereits da und hat in der theologischen Summa wie in den ethischen Questionen die Grundlinien auch für eine solche Menschheitsgeschichte entworfen« (Schluß). Diese aber zeitgemäß zu interpretieren, erscheint H. Meyer wie kein zweiter legitimiert. Jedenfalls vermag er mit diesem Band in universaler und profunder Kenntnis der ganzen Geistesgeschichte der Menschheit und ihrer Entwicklung, in souveräner Beherrschung des Stoffes, in klarer, lebendiger Darstellung selbst schwierigster Gedanken, in aufgeschlossenem Verständnis für andersartige und neue Anschauungen nicht nur Studenten und Akademikern, sondern darüber hinaus weitesten interessierten Laienkreisen Aufschluß und Wegweisung in den die Existenz eines jeden von uns berührenden Fragen des sittlichen, rechtlichen und staatlich-kulturellen Lebens zu bieten.

Würzburg Josef Hasenfuß

Lackmann, Max, *Katholische Einheit und Augsburger Konfession.* Graz-Wien-Köln, Styria, 1959. Kl.-8°, 224 S. – Ln. DM 9,80.

Diese neue Schrift eines der bekanntesten Vertreter aus dem evangelischen Kreis der »Sammlung« geht von der unbestreitbaren Feststellung des Verfassers aus, daß sowohl das Gespräch zwischen evangelischen und katholischen Christen wie die gerade heute so brennend gewordene Frage nach der Einheit der Christenheit sich nicht nur innerhalb des Horizonts von theologischen Meinungen der Theologen bewegen darf – so wichtig diese sein mögen –, sondern auf eine anerkannte Repräsentanz des jeweiligen Glaubens Bezug nehmen müsse. Das gelte vor allem für die evangelische Christenheit, die kein offizielles Lehramt hat, aber sich noch heute offiziell an die Bekenntnisschriften bindet, zumal an die wichtigste von ihnen, an die Confessio Augustana. Dieses Bekenntnis aus dem Jahre 1530 ist »öffentlich rechtlich gültig, es ist als legitime kirchliche Interpretation des Evangeliums in der Heiligen Schrift proklamiert, Pfarrer, Bischöfe und Gemeinden sind durch Ordination bezw. Kirchenordnungen an diese formulierte Doctrina gebunden« (57).

Bekanntlich hat Möhler in seiner Symbolik auf die gleichen Grundlagen zurückgegriffen und ihr – auch – damit eine Bedeutung verschafft, die bis zur Stunde anhält. Während für Möhler aber die Bekenntnisschriften vor allem dazu dienten, die Differenzen der christlichen Bekenntnisse darzustellen (um gewiß dadurch einen Weg zur Einheit der Konfessionen anzubahnen), geht es Lackmann darum, den katholischen Charakter der Confessio Augustana deutlich zu machen und nachzuweisen. Wenn dem so ist und wenn die Confessio Augustana bis heute als maßgebliche Bekenntnisschrift angesehen wird, dann ist darin – so argumentiert Lackmann – eine Aufgabe im Blick auf die katholische Einheit gestellt, die gerade heute neu gesehen und übernommen werden muß. Das gilt im besonderen Maße für die evangelische Christenheit; es geht aber auch die katholische Kirche und die katholische Theologie an, weil sie in der Augsburger Konfession dem Bekenntnis der evangelischen Christenheit gleichsam offiziell begegnet.

Das »Katholische« der Augsburger Konfession sieht Lackmann in ihrem Willen: sie will ein katholisches Zeugnis sein und ein Bekenntnis zum Glaubensgut der römisch-katholischen Kirche. Sie ist auf die Kontinuität und auf den Konsens mit dieser Kirche bedacht. Ihre Haltung ist »nicht die Haltung von Rebellen und Revolutionären« (67). Ausdrücklich verwirft sie mit der alten Kirche die früheren Häresien und wendet sich in der Gegenwart gegen die Schwarmgeister und Zwinglianer. Außerdem will sie die neuen Erfahrungen des Glaubens und das neue Verständnis der Offenbarung – etwa in den Fragen Gesetz und Evangelium, Wesen des Glaubens, Wort und Sakrament – als katholische Glaubensinhalte der Mutterkirche zubringen, »welche das bisherige Glaubens- und Kirchenleben ergänzen und erneuern sollten« (116).

Auf diesem – positiven – Hintergrund sind auch die antirömischen und antikatholischen »Negativa« der CA zu sehen, die Lackmann nicht verschweigt: Die Unterbewertung der menschlichen Kreatürlichkeit überhaupt, die Verkennung des menschlichen Anteils am Heilswerk, die Umdeutung des Bußsakraments und der Buße, die Proklamation des Glaubens ohne die Werke, der Fides sola, das Schweigen über die »rechtmäßige Herkunft und den rechtmäßigen Gebrauch der Amtsvollmacht, welche Wort und Sakrament recht und rein verwalten soll, über die apostolische Sukzession, aber auch über das Amt der katholischen Einheit, das Amt Petri, die cathedra Petri und des Papstes in Rom«, ja über das Schweigen hinaus die direkte Leugnung und Verwerfung dieser Institutionen.

Lackmann will jedoch auch diese Negativa keineswegs nur negativ sehen oder gewertet wissen, sondern zunächst auch als mögliche katholische Aussage, die vielleicht etwas meinen, was »nicht im Dienst der Zerstörung, sondern der Umwandlung des Bestehenden stehen sollte« (142).

Diese – sehr positive und optimistische – Deutung hindert indes Lackmann nicht, die norma normata der Augsburger Konfession an der norma normans der Schrift und auch an der altkirchlichen Lehre zu messen und zu sagen, daß in der CA nicht nur Akzentuierungen vorliegen, sondern daß darin eine Auswahl getroffen wird und daß es zu Verkürzungen kommt: Die Menschheit Christi wird verkürzt zugunsten des Deus solus, des Theomonismus, und das gottmenschliche Sein in Jesus Christus zugunsten von Akt und Ereignis Gottes in Jesus Christus. Der Einsatz »der Gottheit (also der Vertikalen) in Christus wird in der Weise beherrschend, allein-wirksam, daß die Menschheit Christi (also die Horizontale) im Kreise von Raum und Zeit nicht mehr zu einem echten, geschichtebildenden Einsatz und Beitrag zugelassen wird. Sie wird degradiert zu einem Schauplatz, zu einer Erscheinungsform in Verhüllung, zu einer Larve (wie Luther gerne sagte) des verborgenen Gottes in der Gestalt des Menschen Jesu, damit Gott sich »sub contrario« als den gütigen, helfenden, rettenden Gott durch den Menschen Jesus (als den Offenbarer, wie ihn Bultmann heute gern nennt!) enthülle. Menschwerdung würde dann also nur noch bedeuten, daß Gott für mich (und eben nur Gott für mich!) mir zu einer rettenden Begegnung, zu einem Gottes Herz enthüllenden Ereignis verhilft. Jesu Menschsein sänke auf die Stufe eines Mediums; als Koordinate für das Geschehen einer wirklichen, durchaus transsubjektiven Gottesgeschichte in unserer Welt würde seine humanitas nicht mehr rangieren« (153/4).

In der Christologie Luthers und der Bekenntnisschriften kommt nach Lackmann zu wenig die Wahrheit zur Geltung und zum Ausdruck – das verstärkt den eben genannten Einwand –, daß Christus der neue Adam, der Stammvater einer neuen Menschheit ist, der eine neue Schöpfung gründet, in der die menschliche Geschöpflichkeit nicht annulliert, sondern befreit und erhoben wird – zum gottgemäßen Sein. Hier tritt die horizontale Dimension des Heilsgeschehens, besonders der Inkarnation, voll in Kraft und in Gültigkeit und das gibt andere Aspekte von der »Kirche, von der Rechtfertigung, vom Gottesdienst, vom Amt und von der Buße, von den Heiligen, vom Glauben und von den Werken« (162), als sie in der – negativen – Darstellung und Wertung Luthers und der Bekenntnisschriften begegnet. Die Menschwerdung Gottes besagt nicht die Ausschließung, sondern die Einschließung der Kreatur in das göttliche Heilshandeln. Der Mensch ist als Mensch mit Willen und Verantwortung dabei, wenn Gott an ihm handelt. Das nicht anerkennen, bedeutet das Werk Christi entmächtigen.

Ebenso wenig bestreitet Lackmann, daß das faktische, geschichtliche Ergebnis, das aus der katholisch gemeinten Confessio Augustana hervorging, »unchristlich« und »unkatholisch« war, weil es zur Spaltung der Christenheit führte. Der Grund liegt nach ihm in verschiedenen Momenten: Das Katholische und das Gottmenschliche hat sich zwar nicht in Liturgie und Dogma der damaligen Kirche, aber in der kirchlichen Praxis jener Zeit ungenügend manifestiert und so einen Widerstreit hervorgerufen, der gewiß das Maß überschritt, geschichtlich aber verständlich ist. Ein anderer Grund für dieses faktische Ergebnis der CA liegt darin, daß aus dem »Korrektiv« ein Regulativ und Konstitutiv wurde, daß ihre wesentliche, weil Recht und Sinn verleihende Zuordnung zur römisch-katholischen Kirche immer mehr aus dem Blick schwand. »Dadurch wurde ein verhängnisvoller Prozeß der Auflösung und der Bildung selbständiger reformatorischer Kirche und eines eigenständigen evangelischen Lehrgutes und Lehrsystems eingeleitet. Die reformatorischen (im Ursprung durchaus katholischen) Intentionen und Erfahrungen lösen sich von ihrem gottgewollten Existenzgrund, verselbständigen sich als evangelische Prinzipien und verlieren somit ihre Existenzberechtigung, ja sogar ihre katholische Existenzmöglichkeit. Von der römisch-katholischen Voraussetzung und Vorgegebenheit abendländischer Glaubens- und Kirchenerfahrung abgelöste reformatorische Abendmahls-, Rechtfertigungs-, Amts-, Sakraments- und Kirchenlehre wird ein ökumenisches Absurdum. Reformatorisches Denken, welches nicht mehr das Ganze des Katholischen liebend umfaßt und sich ihm einordnet, verliert sich selbst und muß sich, je länger je mehr, in sich selbst zersetzen und auflösen. Ein Korrektiv, dem der Gegenstand entschwindet, an dem es Korrektiv sein soll, verliert Existenzberechtigung und Sinnhaftigkeit (184/85).

Die durch die Confessio Augustana gegebenen Möglichkeiten und die durch sie gestellten Aufgaben sieht Lackmann so: »Die Confessio Augustana zieht die getrennten Christen in eine intensive Bewegung zueinander hin. Sie entbindet große Kräfte der Wahrheit, der Liebe, der Umkehr, der Demut und der Hoffnung, wenn man versucht, sich in der Gegenwart des Herrn der Kirche dem schweren geschichtlichen Ringen jener Jahrzehnte zu stellen. Man sollte keine Angst vor solch einer Bewegung zueinander haben. Das Augsburger Bekenntnis ist ein von Gott aufgerichtetes Zeichen dafür, daß evangelische und katholische Christen nicht voneinander loskommen, und daß die Reformation ihrer Erfüllung noch in der Weise wartet, daß Evangelische und Katholiken eins in einer

Kirche werden. Nicht um den Preis der Wahrheit, sondern durch die Wahrheit. Denn sie allein wird beide Teile der abendländischen Christenheit frei füreinander machen. Der Dienst der Augsburgischen Konfession an diesem Christuswerk unserer Befreiung für einander liegt sicher erst noch vor uns« (190).

Diese den »katholischen Brüdern« gewidmete Studie Lackmanns mit ihrer starken appelativen Kraft verdient von seiten der katholischen Christen und Theologen Beachtung. Vor allem um des Zieles willen, das dem Vf. vor Augen steht, um der katholischen Einheit willen. Diese ist nach dem Vf. nicht zu »machen«, sondern zu realisieren und sie ist eine der großen Aufgaben der Gegenwart geworden, die allerdings nicht nur »den andern«, sondern gerade auch der katholischen Kirche aufgetragen ist. Dieses große Ziel kann gewiß nicht dadurch erreicht werden, daß man die Geschichte auf die Ursprünge zurückschraubt, aber sicher auch nicht dadurch, daß man diese ignoriert, zumal diese repräsentativ sind und insofern diese und ihre Gesetze noch gelten. Der katholischen Theologie bleiben hier – trotz Möhler – noch wichtige Aufgaben. Man kann nicht sagen, daß diese und die darin liegenden Möglichkeiten schon ausreichend bedacht sind. Gerade sie aber sind wichtig im Blick auf das Ziel der katholischen Einheit. Man kann auch nicht behaupten, daß die im Begriff des Katholischen und in dem der Einheit liegenden Möglichkeiten und Verpflichtungen schon insgesamt gesehen, reflex erhoben oder gar verwirklicht sind. Dies zu tun ist schon aus dem Grund wichtig, weil es beim Kreis der Sammlung nicht so sehr um die Frage von Konversionen geht, sondern um die Frage einer möglichen »korporativen Angliederung«, der Einbringung echter evangelischer Erfahrung in die römisch katholische Kirche ohne den antirömischen Affekt und den antikatholischen Protest – ein Problem, das die katholische Kirche selbst aufgreift, wenn sie erklärt, daß in ihr keine echte christliche Erfahrung verloren geht, daß die im Glauben Getrennten bei der Wiedervereinigung nicht das verlieren, was sie haben, sondern gewinnen, was ihnen noch mangelt, daß die katholische Kirche selbst aber an faktischer und realistischer Katholizität reicher wird. Diese Thesen sollten nicht nur en bloc aufgestellt, sondern auch im Detail ausgeführt werden. Dazu sind Untersuchungen wie die von Lackmann von hohem Wert und voll anregender Kraft.

Allerdings sind auch einige Fragen an den Vf. zu stellen. Vor allem: Inwieweit werden die Bekenntnisschriften, auch die Confessio Augustana innerhalb der evangelisch – lutherischen Christenheit heute noch anerkannt? Was bedeuten sie für das evangelische Bekenntnis der Gegenwart? Sind sie noch Norm, gewiß norma normata, aber immerhin norma? Ferner ist zu fragen: In welchem Verhältnis stehen die Äußerungen der CA zu den Aussagen der anderen, der in der Sache und im Ton anderen Bekenntnisschriften? Und: ist die CA so katholisch zu deuten, wie es Lackmann tut – in der Intention, im Aussagegehalt, selbst noch dort, wo sie »Negativa« ausspricht? Gewiß bedeutet die Confessio Augustana nach dem in Speyer 1589 erfolgten Bruch zwischen »Alt- und Neugläubigen« einen großen Versuch, die volle Einheit wieder herzustellen. Und vielleicht waren die Chancen dafür nie so groß wie damals bei einem erstaunlichen Entgegenkommen auf beiden Seiten. Aber, so fragt man immer wieder, waren dieser Anspruch und Wille vielleicht doch eine Täuschung, wurden die bereits bestehenden Gegensätze – nicht nur hinsichtlich disziplinärer Fragen – verdeckt, verschleiert und verschwiegen, wobei das Verschweigen keine Zustimmung bedeuten braucht? Kann man ohne Einschränkung und Vorbehalt sagen, daß die hier zum Ausdruck gebrachte Haltung die Haltung von katholischen Christen war, aber nicht die Haltung von Rebellen und Revolutionären?

Diese Fragen bleiben trotz des bekannten Wortes von Melanchthon, der 1530 erklärte, er weiche in keinem Punkte vom Dogma der römischen Kirche ab. Aber wie ist dann die Confutatio zu erklären? Man wird mit Lackmann selbst fragen müssen: Wenn der Wille und die Intention zum Katholischen da war, warum wurden sie im Ergebnis und faktisch zu wenig realisiert? Wird dann nicht dieser Wille selbst fragwürdig? Noch mehr fraglich erscheint, ob die Negativa der Confessio Augustana, die Lackmann nicht verschweigt, so positiv gewendet werden können und sollen, wie es Lackmann tut, besonders dann, wenn es nicht um Modifikationen oder Realisationsformen bestimmter Institutionen und Lehren geht, sondern um Anerkennung oder Bestreitung der Sache überhaupt. Und wenn man mit Recht auf Mißstände und Verkürzungen der Sache hinweist – das alles kann kein Grund sein und werden für eine theologische Entscheidung gegen die Sache selbst. Selbstverständlich gehört es zum Wesen der Kirche, neue Erfahrungen und Einsichten zu machen und zu haben – und warum sollte das durch das in der Augustana sich Anmeldende prinzipiell nicht möglich sein? Das gleiche gilt von neuen Strukturen des Glaubens und des Denkens, also von den »Neucatholica«. Sie haben, wie die Form und Gestalt der Theologie in Vergangenheit und Gegenwart zeigt, durchaus Platz im Haus der Kirche und können und sollen ihr Leben bereichern. Aber dieses Neue und Andere ist nur dann legitim,

wenn es sich auf das Gegebene bezieht und es anerkennt. Das sagt im Grunde auch Lackmann, aber man wird fragen müssen, ob die mit ihm festzustellende Übereinstimmung in der quaestio iuris auch eine solche in der quaestio facti ist.

Es versteht sich von selbst, daß solche und andere Fragen die besonders aus der Gegenwart heraus zu stellen sind, den ausdrücklich betonten Wert der Arbeit von Lackmann nicht herabsetzen, sondern hervorheben.

München Heinrich Fries

Newman, John Henry, *Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern.* Übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner in Weingarten in Zusammenarbeit mit Dr. W. Becker. Stuttgart, Schwabenverlag, 1959. 8°, XXXII und 460 S. – Ln. DM 23,80.

Im gleichen Format und in der gleichen Aufmachung wie die bereits auf neun Bände angewachsenen Newmanpredigten, von denselben Übersetzern und vom selben Verlag betreut liegen nun Newmans »Autobiographical writings« vor. Der etwas »großzügige« deutsche Titel »Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern« darf nicht zu der Vorstellung verleiten, es handle sich hier um eine geschlossene Darstellung. Hier sind vielmehr, wie der englische Titel genau sagt, sieben autobiographische Schriften Newmans zusammengefaßt, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind und die von Newman selbst dazu ausersehen waren, Material für eine – nicht von ihm selbst – sondern von einem seiner Freunde zu schreibende Biographie zu bieten. Insofern sind diese Schriften zum großen Teil nur indirekt für eine Publikation bestimmt gewesen. Die Biographen Newmans: Anne Mozley, Wilfrid Ward und Maisie Ward haben in diese autobiographischen Schriften Einblick genommen und sie auch zum Teil für ihre Darstellungen benützt. So kommt es, daß der Inhalt dieser autobiographischen Schriften weithin bereits bekannt ist – auch in deutschen Übersetzungen: (Briefe und Tagebücher Newmans bis zum Übertritt zur Kirche, Übertragen von Edith Stein, München 1928; J. H. Newman, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens, Übersetzt von Maria Knöpfler, Mainz ²1957).

Die vorliegende Ausgabe bringt nun sämtliche autobiographischen Schriften Newmans: I. Eine Autobiographie in Miniatur, II. Zwei autobiographische Skizzen, III. Das autobiographische Memoir, IV. Meine Krankheit in Sizilien, V. Drei frühe Tagebücher, VI. Das Tagebuch von 1859–1879, VII. Das »Memorandum über meine Verbindung mit der katholischen Universität«, legt sie unverkürzt vor und fügt den bekannten, aber hier neu übersetzten und kommentierten Stücken drei bisher weithin unbekannte Tagebücher an aus Newmans früher Zeit: als Student und als anglikanischer Geistlicher und dann aus der ernsten und strengen Zeit in Littlemore. Im Jahre 1874 griff Newman auf diese frühen Dokumente zurück und schrieb sie noch einmal, allerdings mit erheblichen Auslassungen, ab. Diese »neuen« Tagebücher geben einen fast zu detaillierten Einblick in Newmans religiöse Situation, in sein geistliches Ringen, in seine religiösen Ängste und Sorgen, in seine Selbstanalysen und Selbstvorwürfe, in seine Vorsätze und Übungen, zumal in seine Fastenpraxis. Sie gaben vom Inhalt her dem heutigen Leser einige Schwierigkeiten und Probleme auf, und er möchte gelegentlich versucht sein, Newmans eigene Beurteilung aus seinen späteren Jahren zu wiederholen: Die früheren Aufzeichnungen lesen sich »affektiert, unwirklich, ichbezogen, kleinlich, wichtigtuerisch« (348), anderseits bereichern diese intimen Details unser Wissen von Newman nicht unerheblich. Wer Newman aber nicht oder noch nicht kennt, sollte diese autobiographischen Dokumente nicht als pars pro toto nehmen, sondern als Ergänzung zu seinem übrigen Werk, vor allem zu seinen Briefen und zu seinen Predigten. Damit befolgt er Newmans eigenes Wort, daß das wahre Leben eines Menschen in seinen Briefen steckt und daß nach Newmans Vorstellung eine Biographie vor allem auf diese sich zu stützen habe.

Die Ausgabe dieser mit nicht weniger als vier verschiedenen Vor- und Geleitworten versehenen Selbstbiographie ist bestens betreut worden. Einmal durch die englischen Herausgeber Henry Tristram und dessen Nachfolger C. Stephen Dessain. Gerade H. Tristram ist die überaus sachkundige Einführung zu den hier vorgelegten Urkunden zu danken. Die Newmans-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten hat die Aufgabe und Mühe der Übersetzung mit – anerkannt hoher Verantwortung und Treue, mit großem Einfühlungsvermögen und gutem Sprachempfinden geleistet. Werner Becker schrieb eine historisch, psychologisch und sachlich kenntnisreiche Einleitung zur deutschen Ausgabe und einen die englische Ausgabe um vieles erweiternden Kommentar zu den einzelnen Stücken. Damit wird vor allem dem deutschen Leser ein unentbehrlicher Dienst geleistet.

München Heinrich Fries

Söhngen, Gottlieb, *Der Weg der abendländischen Theologie.* Grundgedanken zu einer Theologie des »Weges«. München, Pustet, 1959. Kl.-8°,117 S. – Ln. DM 8,80.

»Weg der abendländischen Theologie« ist

in dem jüngsten Buch Gottlieb Söhngens – der Wiedergabe einer Salzburger Vorlesung aus dem Jahr 1956 – nicht inhaltlich verstanden, im Sinn eines Abrisses abendländischer Theologiegeschichte etwa, sondern methodologisch, als Frage nach der »Denkform« und so als Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Zutat und göttlicher Wirklichkeit wie als Frage nach dem Verhältnis von Weg und Ziel in der abendländischen Theologie. Gleichsam im Vorhof dieser eigentlichen Kernprobleme des kleinen Buches wird zunächst das Problem der Denkform überhaupt erhoben: »Denkform« kann Schlagwort eines modischen Relativismus sein, der die Einheit der Wahrheit an die Vielheit menschlicher Denkformen verkauft. Söhngen zeigt demgegenüber die Bezogenheit der Denkformen auf die eine Wahrheit auf, wobei freilich die jeweilige Denkform zugleich eine Grenze in der Aneignungsmöglichkeit der Wahrheit bedeutet, so daß die Überschreitung dieser Grenze je nur möglich wird durch das Auftreten einer neuen Denkform, die neue Horizonte öffnet. Theologisch bedeutet dies: Die abendländische Theologie hat der göttlichen Offenbarung als dem »Weg von oben«, dem Weg Gottes zum Menschen, die abendländische Denkform als »Weg von unten« hinzugefügt, einen Weg, der selber wieder geprägt ist durch die Zweieinheit der philosophischen und der historischen Vernunft. So beruht abendländische Theologie auf einer doppelten Synthese: Als Glaubens-wissenschaft setzt sie den Weg des Glaubens voraus, dem sie als Wissenschaft den zweifachen Weg des spekulativen und des historischen Denkens hinzufügt. Indem diese beiden Wege als Denkformen im vorhin beschriebenen Sinn begriffen werden, ergibt sich zugleich eine missions-theologische Einsicht von hohem Rang: Der abendländische Weg der Theologie ist als Denkform echter Zugriff auf die Wahrheit der göttlichen Offenbarung und hat insofern etwas Absolutes, bleibend Gültiges und nicht Zurückzunehmendes an sich. Aber er ist als Denkform doch nicht die göttliche Wirklichkeit selbst, sondern eine Auffassung davon und so auch eine Grenze, also ergänzungsfähig durch andere »Wege«, die die Theologie noch vor sich hat und die dem Abendländer vielleicht Hören und Sehen vergehen lassen – wie jede großgeartete Abstraktion, die über Hören und Sehen hinaus zum Begreifen führt (vgl. 25f.).

In der missionstheologischen Ausrichtung treffen sich diese Gedankengänge, die Anfang und Schluß von Söhngens Buch bilden mit dem Kernstück der Vorlesung, in dem er das Verhältnis von Ziel und Weg in der abendländischen Theologie darzulegen unternimmt und dabei zugleich Gelegenheit findet, ihre beiden großen »Wege« – den Augustins und den des heiligen Thomas – einander gegenüberzustellen. Augustin sieht die »Unterscheidung des Christlichen« gerade im Weg, den es uns weist: Die Philosophen vermochten das Ziel zwar zu erfassen: die Gottesschau, aber den Weg dahin nicht zu zeigen: Christus. Thomas betont zu allererst die Übernatürlichkeit des Zieles und setzt so den Unterschied von der anderen Seite her an. Dennoch kennt auch Thomas, aller falschen Konsequenzmacherei zum Trotz, so etwas wie eine »natürliche« Sehnsucht nach der »übernatürlichen« Gottesschau, also eine Hinordnung, einen Ausgriff aller Menschen nach dem einen Ziel, der freilich ohne Christus wirkungslos und heillos bliebe, aber im Lichte des Glaubens in seiner tiefen Bedeutung erfaßt werden kann. »Der Mission und der Missionstheologie haben Augustin und Thomas ein hellglänzendes Sternbild aufleuchten lassen auf den missionarischen Wegen: die Lehre von der im kreatürlichen Menschenwesen sich regenden Sehnsucht nach der beseligenden Schau Gottes. Die Heiden und Nichtchristen hatten und haben zwar nicht die Hoffnung Israels und der Christen; aber sie hatten und haben die Sehnsucht, das Seufzen der Geschöpfe nach der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes« (69).

Söhngens Buch ist in seiner »Denkform« ein ganz und gar abendländisches Buch, das die Würde des abendländischen Geistes nicht zuletzt darin beweist, daß es nicht versucht, alles Denken in seine eigene Denkform einzugrenzen, sondern die Fähigkeit hat, über sich selbst hinauszuschauen. Es verweist so auf das Gebot der Stunde, die nichts dringender von uns verlangt als die Öffnung für die großen Fragen, die die nichtchristliche Welt einem Abendland zu stellen hat, das sich oft allzu einfach mit dem Christentum identifiziert und so seine Denkform allzu eng mit der göttlichen Wirklichkeit verflochten hat. Mit diesem Hinweis auf die Grundproblematik der Missionstheologie, der das ganze Büchlein durchzieht, ist zweifellos eine der wichtigsten Aufgaben markiert, denen sich die Theologie inskünftig zu stellen haben wird. Bleibt noch zu sagen, daß das Buch, das dem Leser den strengen Ernst abendländischen Denkens, wie er von Plato bis Hegel rechtens war, keineswegs erspart, dennoch ganz durchwoben ist von der beschwingten Heiterkeit des salzburgischen Sommers: Wenn es in manchen seiner Formulierungen fast wie verspielt erscheint, so ist einem doch zugleich beim Lesen, als spürte man jenen so liebenswerten Stil der Mozartstadt, in der anmutige Verspieltheit und großgearteter Ernst nicht Gegensätze sind, wie ihre Festspiele zeigen, die wahrlich nicht zu den geringsten Zeug-

nissen abendländischen Geistes und abendländischer Würde zählen.
Bonn Joseph Ratzinger

Bartz, Wilhelm, *Die lehrende Kirche.* Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens. (Trierer Theol. Studien, 9. Band.) Trier, Paulinus, 1959. Gr.-8°, XVIII und 188 S. – Kart. DM 19,80.

Als M. D. Koster 1940 in seinem kritischen Büchlein »Ekklesiologie im Werden« Scheeben als einen Theologen des Corpus Christi mysticum darstellte und ihn einer Vermengung von Ekklesiologie und Christologie beschuldigte, konnte er sich dabei auf die allgemeine Auffassung über das Kirchenbild Scheebens berufen, das man angesichts des vorzeitigen Abbrechens der Dogmatik durchweg aus der Christologie und aus den »Mysterien des Christentums« zu rekonstruieren versuchte. Der Trierer Fundamentaltheologe W. Bartz geht in dem vorliegenden Werk, einem Vorschlag Gottlieb Söhngens folgend, von einer ganz anderen Seite an die Sache heran: Er untersucht Scheebens Doktrin vom Lehrapostolat der Kirche und deckt dabei völlig neue Aspekte an dessen Ekklesiologie auf. In einem ersten Teil wird Scheebens Verständnis der lehrenden Kirche im Zusammenhang dargestellt, im zweiten Teil versucht Bartz, die ekklesiologische Bedeutsamkeit des vorher Entwickelten sichtbar zu machen. Diese Aufgliederung des Stoffes bedingt eine Reihe von Überschneidungen und Wiederholungen zwischen beiden Teilen, hat aber andererseits den Vorteil, einen unmittelbaren Eindruck vom einheitlichen Gesamtbau der Gedanken Scheebens zu ermöglichen, dessen Stärke ja gerade die streng systematische Durchführung einer einmal gefaßten Grundkonzeption darstellt. Zugleich ist es auf diese Weise leichter möglich, ohne Verdunklung der ursprünglichen Ideen des Meisters die Beziehung zur heutigen ekklesiologischen Gesamtproblematik herzustellen. Dabei zeigt sich, daß Scheeben in dem erstaunlichen Reichtum seiner Themen eine Reihe von Fragen vorweggenommen hat, die uns vielfach als spezifischer Ausdruck heutigen Ringens um das Verständnis der Kirche erscheinen. Neben seinen Analysen des Wesens der »auctoritas« wäre besonders zu nennen seine tiefgehende Theologie des Laikates, die Theologie des Wortes, die Analysen über das Verhältnis von Primat und Episkopat und endlich die durchgehende Verarbeitung des Organismusbegriffs, in der sich doch wohl zeigt, wie selbst ein Scheeben dem Geist der Romantik ungewollt und kaum bewußt tributpflichtig wurde. Alle diese Themenkreise – besonders auch die Theologie des Worts – stecken voll von noch nicht genügend genützten Anregungen, die Bartz gebührend ans Licht setzt; keiner freilich kann einfach ohne Kritik übernommen werden. Nur auf zweierlei sei hingewiesen. Man kann fragen, ob der weithin nützliche Organismusbegriff nicht doch bedenklich überspannt und vielfach in unzulässiger Weise mit dem doch gar nicht organologisch gemeinten Corpus-Christi-Begriff vermengt wird. Dahinter steht das weitere Bedenken, daß Scheeben ganz allgemein historische Sachverhalte fast durchgehend unhistorisch und rein spekulativ auslegt. Die andere Frage knüpft sich an die Theologie des Worts. Gewiß ist Scheeben hier neueren Versuchen weit voraus, die sich dadurch von vornherein zum Scheitern verurteilen, daß sie die Würde des Wortes mit seiner möglichst weit getriebenen Sakramentalisierung zu gewinnen hoffen, anstatt dessen eigene Würde als Wort ins Auge zu fassen, die eben gerade nicht die Würde des Sakraments, sondern die des Wortes als solchen ist. Hier also ist von Scheeben ohne Zweifel viel zu lernen. Indes ist seine Darstellung neben anderem vor allem belastet durch die gefährliche Ambivalenz des Begriffs »Lehre«, der einerseits im Sinn von »Lehramt« der »Predigt« (= schlichte Verkündigung) übergeordnet, andererseits im Sinn von »Theologie« der »Verkündigung« (= Lehramt + Predigt) untergeordnet wird (19–21; 152–156); der Wechsel der Terminologie führt zu sachlicher Unklarheit und ermöglicht die einseitige Schwerpunktverlagerung aufs Doktrinelle, in der auch Bartz mit Recht die Schwäche von Scheebens Offenbarungsbegriff sieht (18, Anm. 30). So verdienstvoll Scheebens Kampf gegen den dogmatischen »Minimismus« auch ist, man wird den Eindruck nicht los, daß bei ihm vielfach die umgekehrte Gefahr eines Maximalismus droht, der am liebsten das ganze wissenschaftliche System der Theologie als solches dogmatisiert sähe. Immerhin, selbst wo man mit dem großen Kölner Theologen nicht einig gehen kann, bleibt er doch anregend und so wird man es Bartz aufrichtig danken müssen, daß er in seiner sorgfältig gearbeiteten Studie dies »vergessene Stück Scheebenscher Theologie« (1) in seiner ganzen Bedeutung wieder erschlossen hat. – S. 111 ist ein sinnstörender Druckfehler stehengeblieben: Statt »Übermut« muß es heißen »Übernatur«; S. 131 sind die 10. und 11. Zeile vertauscht.
Bonn Joseph Ratzinger

Catholica. Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie. Begründet von Robert Grosche, hrsg. vom Johann Adam Möhler-Institut. Paderborn, 12. Jahrgang, Heft 2. Münster, Aschendorff, 1959. Gr.-8°, S. 81–160. – Jahresabonnement DM 16,50.

Die Catholica, 1932 von Robert Grosche als Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie begründet, 1939 unterdrückt, 1952 zunächst als Jahrbuch für Kontroverstheologie von Grosche neu ins Leben gerufen, ging 1958 in die Herausgeberschaft des Paderborner Johann Adam Möhler-Instituts über, um von da an wieder im alten Sinn vierteljährlich zu erscheinen. Der erste Jahrgang der damit vollends wiedererstandenen Zeitschrift mußte sich freilich noch mit zwei Heften begnügen, deren zweites hier zur Rezension vorliegt. Dabei kann es zweifellos weniger darum gehen, die einzelnen Beiträge kritisch zu würdigen, als den Rang der Zeitschrift herauszustellen, die sich damit erneut der Öffentlichkeit präsentiert. So wird es nützlich sein, zunächst ihren Aufbau ins Auge zu fassen. Sie bietet drei größere Abhandlungen; drei kleine Beiträge; Rezensionen; ein Dankwort an Robert Grosche, zu dessen 70. Geburtstag am 8. Juni 1958 das Heft ursprünglich hatte erscheinen sollen; schließlich eine Zusammenstellung kontroverstheologischer Literatur, für die Robert Samulski verantwortlich zeichnet. Mit kleineren Schwankungen ist das der Aufbau auch aller übrigen Hefte.

Für den Zweck des vorliegenden Berichtes mag es genügen, kurz auf die drei großen Beiträge einzugehen. Yves M. J. Congar legt eine programmatische Abhandlung vor: Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus (81–104). Er zeichnet mit dem bei ihm gewohnten Maß an Erudition den Weg der konfessionellen Auseinandersetzung von der Polemik über die Irenik zu Symbolik und Konfessionskunde, worauf nun das neue Stadium des Ökumenismus folgen solle. Darunter versteht er nicht (wie etwa E. Benz unter der »Ökumenik«) eine eigene neue Disziplin neben anderen theologischen Fächern, sondern überhaupt eine Weise, Theologie zu treiben. Mit G. Thils definiert er diesen »Ökumenismus« als »Die theologische Wissenschaft insofern sie aufgebaut und dargeboren wird unter Berücksichtigung der berechtigten Ziele und Absichten der ökumenischen Bewegung« (101). Es kann wohl kein Zweifel sein, daß eine derartige Gesinnung eine außerordentliche Bereicherung und Verlebendigung der Theologie mit sich bringen muß; die Größe einer Theologie hängt ja entscheidend von dem Reichtum der Wirklichkeit ab, dem sie sich zu erschließen vermag. Eine gewisse Gefahr kann es freilich auch hier geben. Wenn es – mit Congar zu reden – das Unglück der nachtridentinischen Periode war, daß der Katholik auf weite Strecken seinen Katechismus gegen jemand lernte (85), könnte ein falsch aufgefaßter Ökumenismus wohl dazu führen, daß er nun allzusehr für jemand zurechtgerichtet und so wiederum einseitig wird – wahrer Ökumenismus wird freilich gerade heißen, daß einseitige Frontbildung (polemischer oder irenischer Art) vermieden und auf das Ganze der christlichen Wirklichkeit geachtet wird, das allein die gefährliche Inzucht der Systeme überwinden und zu echter Katholizität führen kann. Nur am Rand sei bemerkt, daß spätestens von Anmerkung 49 an die Anmerkungsziffern nicht mehr stimmen; zwei Anmerkungen sind überzählig. – Karl Rahner ist vertreten mit einem Vortrag »Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles nach dem katholischen Bekenntnis im Gegenüber zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis« (105–128). Ob dabei Luther vielleicht nicht doch etwas zu sehr auf die katholische Auffassung hin interpretiert ist, mögen die evangelischen Theologen entscheiden; anregend bleibt auf jeden Fall die gründliche und tiefe Durchdenkung der katholischen Lehre und der Ausblick auf die gerade auch bei uns offenbleibenden Probleme, der am Schluß angefügt ist. – Hubert Jedin setzt sich in seinem Beitrag »Luthers Turmerlebnis in neuer Sicht« (129–138) im ganzen zustimmend mit Ernst Bizers Buch »Fides ex auditu« (1958) auseinander, das in der Datierung des geistigen Umbruchs bei Martin Luther eine Korrektur gegenüber dem heutigen Konsens zumal der protestantischen Forschung bringt, die auch für das dogmatische Verständnis der Reformation von hoher Bedeutung ist. Die bislang in Zweifel gezogene Datierung Luthers für das Turmerlebnis, das er auf 1519 legt (während die neuere Forschung außer Grisar es auf 1515/16 angesetzt hatte), kommt wieder zu Ehren. Dieses Erlebnis schloß aber dann nicht nur die Entdeckung der Gnadengerechtigkeit Gottes mit ein, sondern auch die ausschließliche Bindung der Gerechtigkeit an die fides specialis. – Schließlich seien noch die kleinen Beiträge genannt: H. Volk, Der Mensch und das Wort und der Mensch und das Bild (138–141); J. Brinktrine, Zu dem neunten Glaubensartikel: Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam (141–143); P. Lengsfeld, Dogmatik – ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus (143–149).

Es kann kein Zweifel sein, daß die Catholica wiederum wie in den Jahren vor dem Krieg durch die kontroverstheologische Arbeit, die sie in einem ebenso streng kirchlichen wie wissenschaftlichen Geist leistet, der gesamten Theologie einen bedeutsamen Dienst tut. Daß ihre Hefte noch immer ein wenig zögernd erscheinen, ist wohl ein Beweis dafür, daß Beiträge von der Art, wie sie sie braucht, nicht auf der Straße liegen. Der

prominente Kreis von Herausgebern, der für sie die Verantwortung trägt, gibt indes die Gewähr dafür, daß die Catholica weiterhin jene große Aufgabe erfüllen wird, zu der Robert Grosche sie gegründet hat und zu deren weiterer Bemeisterung man ihr nur aufrichtig Glück wünschen kann.

Bonn Joseph Ratzinger

Bibelwissenschaft – Bibeltheologie

Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. von Johannes B. Bauer. Köln–Graz–Wien, Styria, 1959. 8°, 859 S. – Ln. DM 39,50.

In verhältnismäßig rascher Zeit ist es Johannes B. Bauer gelungen, das Bibeltheologische Wörterbuch, an dem 40 Gelehrte beteiligt sind, herauszugeben. Auf dem Gebiet der Theologie und besonders der Exegese wohlbekannte und maßgebliche Männer aus sechs Nationen haben zu diesem Werke ihre Beiträge geliefert. Ziel des Wörterbuches ist eine Einführung in die theologisch belangreichsten Begriffe, vor allem des NT, zu geben, den häufig sehr weiten Umfang ihrer Bedeutung im einzelnen zu erfassen und die Bedeutungsfülle in ihrer Entfaltung durch die Schriften des A und NT nachzuzeichnen. 106 wichtige theologische Begriffe werden so teilweise in knapper, teilweise in ausführlicher und erschöpfender Weise (vgl. etwa »Liebe« 502–542; »Geist« 253–283; »Glaube« 321–343; »Kirche« 432–459) behandelt, auf weitere 41 Begriffe wird verwiesen. 140–148 wird auch der nicht-biblische Begriff »Entmythologisierung« erklärt, wobei die These Bultmanns wohl sehr knapp und gut dargelegt, die Stellung der katholischen Exegese demgegenüber aber wohl zu wenig klar herausgearbeitet wird. Wurden bisher bibeltheologische Begriffe zumeist nur in streng fachwissenschaftlicher Form untersucht und veröffentlicht, so bietet nun das Wörterbuch, aufbauend auf wissenschaftlicher Grundlage, auf verhältnismäßig engem Raum, was für den Bibelleser, dem Seelsorger, dem Verkünder des Gotteswortes von größter Wichtigkeit ist. Daß dabei auch die Funde von Qumran berücksichtigt werden, ist besonders zu begrüßen. Als Vorwort schickt der Herausgeber eine kurze, klare Darstellung über Wesen und Begriff, Eigenständigkeit und Berechtigung der biblischen Theologie voraus. Besonders dankbar ist der Benutzer des Wörterbuches für die z. T. (vgl. »Reich Gottes« 664–666) umfangreichen Bibliographien, die den einzelnen Artikeln angefügt sind. Es ist nicht ersichtlich, nach welchen Gesichtspunkten die Auswahl der einzelnen Artikel erfolgte, manch wichtige Begriffe (ich denke etwa an »Adam«, »Gehorsam«, »Wille Gottes«, »Jungfräulichkeit«, »Ehe«) wird man nur ungern vermissen. Wir möchten wünschen, daß dieses Wörterbuch, zu dem wir den Herausgeber beglückwünschen, da es für den deutschen Sprachraum eine wirklich schmerzlich empfundene Lücke ausfüllt, bei einer Neuauflage noch manche neue biblische Begriffe aufnimmt.

Regensburg Joseph Reuss

Durrwell, F. X., *Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium.* Eine biblisch-theologische Untersuchung. Salzburg, Otto Müller, 1958. 8°, 440 S. – Ln. DM 19,50.

Von der 3. Auflage der erstmals 1950 erschienenen monumentalen Monographie »La Resurrection de Jésus Christ de Salut« liegt nun auch eine deutsche Übersetzung durch P. Emil Kretz CSSR vor und erschließt die beglückende Fülle dieses Werkes weiteren Kreisen zu Studium und Meditation. Einmaliges Lesen wird von selbst den Wunsch erwecken immer wieder einmal Einzelheiten nachzuschlagen und zu vertiefen.

Das Ziel der Arbeit ist es, Ostern, die Auferstehung und Verherrlichung Jesu Christi als das Zentralgeheimnis des Christentums, als Herzmitte für die Erlösung der Menschheit und die Verkündigung aufzuzeigen. Der Vf. überschreitet dabei eine »allzu geläufige Auffassung«, welche sich in der Bewertung des Lebens und des Todes Jesu auf das Sühne-, Genugtuungs- und Verdienstmotiv beschränkt und in der Auferstehung nur ein Nachspiel des Heilsdramas sieht, das eigentlich mit der neunten Stunde des Karfreitags abgeschlossen sei. Demgegenüber erweist er aus den Quellen der Heilslehre die zentrale Stellung der Auferstehung und Verherrlichung und ihre christologischen und soteriologischen Auswirkungen. »Die Bedeutung der Verherrlichung ist so einmalig, daß sie dem Todesmotiv das Gleichgewicht hält« (50).

Seine bibeltheologische Methode beschränkt sich nicht darauf den Gedanken des einzelnen inspirierten Schriftstellers zu erfassen, sondern bemüht sich in der Zusammenschau aller einschlägigen Stellen die den heiligen Texten zugrundeliegende christliche Wirklichkeit herauszuarbeiten. Bei der Zusammenordnung der vielen Texte hat er aber stets die verschiedenen Aspekte der einzelnen biblischen Schriftsteller geachtet und ihre speziellen, oft miteinander in Spannung stehenden

Aussagen um systematischer Zielsetzungen willen weder vermengt noch eingeebnet.

Im ersten von neun Kapiteln (15–50) wird zunächst die Tatsache festgestellt, daß die Auferstehung Christi eine wichtige Rolle für unsere Erlösung spielt. Sie ist nicht nur eine persönliche Belohnung für Jesus, sondern Heilsmysterium und Heilsquell von zentraler Ausstrahlungskraft. Der Tod Jesu strebt auf die Verherrlichung zu und von dieser Höhe strömen die Wirkungen des Todes auf uns über. Die Auferstehung ist nicht einfach eine Wiederbelebung, sondern eine Verherrlichung, in der das Reich Gottes anbricht. Der Tod ist ein vorbedingter Anstoß für das Reich Gottes, die Auferstehung ist das Reich Gottes in seinem Anbruch. – Sodann wird untersucht, welche Rolle die Auferstehung im Heilsprozeß spielt (2. Kp., 51–93). Die menschliche Seinsweise Christi verläuft in zwei aufeinanderfolgenden Phasen. In Christus stehen sich gleichsam ein Mensch aus Fleisch und ein Mensch vom Himmel gegenüber. Der Tod führt Christus aus dem Knechtsstand heraus und befreit, weil er zur Herrlichkeit führt (69). Die Erlösung der menschlichen Natur ist ein Drama, das sich in erster Linie in der Person Christi zugetragen hat. Sie nimmt die Form einer Umgestaltung in Heiligkeit an, deren Gegenpole sind: der Zustand des sündigen Fleisches und die Heiligkeit göttlichen Lebens. Da Christus selbst seine Erlösungstat im Begriff des Opfers zusammengefaßt hat, gilt es, Tod und Auferstehung als Elemente des Opfers aufzuzeigen (76). Der Tod des Erlösers hat in einer umwandelnden Hingabe bestanden, in der das Opfer nach dem Verlust seines profanen Seins in die Wesenheit Gottes übergegangen ist (79). In der Auferstehung wurde dann die Annahme des Opfers vollzogen und geoffenbart. Tod und Verherrlichung bilden die sich ergänzenden Gegenstücke ein und derselben Opferhandlung, in der sie Hinschlachtung und Vollendung darstellen (86). Die Verherrlichung ergänzt als Opferkommunion das Opfer und löst eine Heilswirkung aus: der in Gott eingegangene Opferleib vermittelt dem Opfernden und allen, die ihn genießen, die Lebensgemeinschaft mit Gott. – Der Geist Gottes ist die Lebensmacht in Christus (3. Kp., 94–120). Wie der Geist Christus von Anfang an mit Heiligkeit ausgestattet hatte, so nimmt der Vater an ihm durch denselben Geist die Verherrlichung vor (112). Das Pneuma der Herrlichkeit ist das Lebensprinzip Christi geworden und hat den Menschen der Schwachheit, der den Sündern gleich war, zum göttlich bevollmächtigten Träger und Ausspender der Heiligkeit verwandelt in der Herrlichkeitsfülle Gottes (117). – Die Christus verwandelnden Wirkungen der Auferstehung spiegeln sich im Bewußtsein der Gläubigen in den Titeln, die sie in charakteristischer Weise auf ihn anwandten: Herr, Sohn Gottes und ewiger Priester (4 Kp., 121–164). – Die bibeltheologische Bereicherung bisheriger Schemata wird besonders deutlich in der Frage nach der Entstehung der Kirche. Man unterscheidet gewöhnlich drei Stadien: den Stand der Vorbereitung vor dem Tode Christi, in dem der Herr die Einrichtung und die Vollmachten der Kirche umriß und ihre Organe ausbildete; den Stand der fundamentalen Existenz, der mit dem Kreuzestod des Herrn beginnt, in dem der Neue Bund aufgerichtet wurde; den Stand der formalen Existenz, der mit der Herabkunft des Heiligen Geistes an Pfingsten einsetzte. Durrwell erblickt die Geburtsstunde der Kirche in der Auferstehung Jesu und zwar von zwei Voraussetzungen aus: 1. im Anschluß an P. Benoit betont er die wenigstens teilweise aber doch fundamentale Identität zwischen Reich Gottes und Kirche und schließt aus Lukas, daß die Aufrichtung des Reiches (und damit der Kirche) in eins fällt mit dem Zeitpunkt, da der Herr bei der Auferstehung in seine Herrlichkeit eingegangen ist; 2. da nach Paulus die Kirche Christi Leib ist, in dem der Erlöser das Leben seiner verherrlichten Menschheit weiterlebt, mußte die Kirche Ostern abwarten, um geboren zu werden. Aber von diesem Tage an war sie da, zugleich mit dem verherrlichten Leib, mit dem sie eins wird, ohne ihm das Geringste hinzuzufügen. Man könnte sagen, Jesu Leib ist auferstanden als mystischer Leib. Sobald Pfingsten angebrochen war, sahen die Apostel, daß das Reich Gottes angebrochen war in der Auferstehung Christi und in der Ausgießung des Geistes. – Als weitere Wirkung der »Kraft der Auferstehung« (Phil. 3,10) wird das Leben der Kirche im auferstandenen Christus dargestellt. Nach Johannes ist das Heil lebendige Erkenntnis. Deshalb ist die erste Wirkung des österlichen Geheimnisses eine Erleuchtung. Am Ostertag reift eine neue Erkenntnis und entfaltet sich ein neues Gegenwärtigsein Christi (218). Paulus zeigt die Beziehungen zwischen dem Geist, Christus und der Kirche auf: der Geist, der an Ostern über die leibliche Menschheit Christi hereinbricht, wird für den Menschen eine Kraft, die sie dem Gottessohn einverleibt; er bewirkt das Heil durch Einschluß unserer Menschheit in die des auferstandenen Erlösers (23). Durch die Einverleibung in den verherrlichten Christus erhält der einzelne Gläubige Teilnahme am Tod und an der Auferstehung des Herrn, die im verherrlichten Christus in ewiger Gegenwärtigkeit stehen bleiben (235). Der auferstandene Christus ist das Herz der christlichen Ethik (255).

Das Pneuma des auferstandenen Christus ist das Gesetz des Neuen Testaments. – Das 7. Kapitel (260–313) befaßt sich mit der Verbindung von Ostern und Parusie. Die Kirche ist schon vom Osterglanz umflossen und hält doch wieder Ausschau nach dem Aufgehen der Ostersonne in der Parusie (260). Diese ist vom Augenblick der Verherrlichung an in der Welt. Auferstehung und Offenbarwerden der Herrlichkeit Christi bilden, zusammen mit dem endzeitlichen Kommen, ein einziges Parusiegeheimnis, dessen Offenbarung Schritt hält mit dem Wandel der Zeiten (265). Die Schriftverfasser stimmen trotz mancher und oft nicht unbedeutender Unterschiede in ihrer Auffassung darin überein, daß das Ostergeschehen jenes eschatologische Ereignis ist, das die Weltgeschichte abschließt. Das endzeitliche Eingreifen Gottes ist nichts anderes als eine Auferweckungstat, die sich zuerst in ihrer vollen Machtentfaltung im Menschen Jesus durchgesetzt hat und sich eines Tages am Weltall auswirken wird. Glaube und Erfahrung lehren, daß ein ganz unerhörtes Aufbieten göttlicher Macht erforderlich ist, damit die Kirche soweit komme, ihren Erdenzustand zu überwinden und daß die Auferstehung Christi in ihr zur Vollendung komme. Deshalb läuft parallel mit der Ausrichtung der Kirche nach der Letztverwirklichung der Auferstehung Christi in ihr die weitere Erwartung der letzten Offenbarung der Macht Gottes am Jüngsten Tag (291). Alle drei zusammen: Parusie, Auferstehung, Gericht bilden nicht die drei Aufzüge des letzten Aktes der Erlösung, sondern dessen einzigen und großangelegten Aufzug. – Um die in seinem Leib begründete Kirche über sich hinauswachsen zu lassen und sie zur Heilsfülle hinzuführen, hat der Herr sich Ausbreitungsmittel geschaffen, die geeignet sind, das Ostermysterium auf die Menschen auszudehnen (8. Kp., 314–362). Unter diesen Werkzeugen, welche die Auferstehungskraft vermitteln, unterscheiden wir jene, durch welche der österliche Christus sich selbst mitteilt, Apostel und Sakramente, und jene, durch welche die Gläubigen sich Christus aneignen, den Glauben, das sittliche Nacherleben von Tod und Auferstehung, das Erdulden von Leid und Tod. – Im ewigen Leben erreicht das Ostermysterium die unvergängliche Höhe seiner Vollendung (9. Kp., 363–374). Gott schenkt sich Christus hin und in Christus, der seine Gläubigen in seinen Leib und in sein himmlisches Opfer einbegreift, nehmen diese Anteil an dieser Communio.

Einige Thesen des Vf. lösen den Wunsch aus, es möchten sich dazu noch andere Fachexegeten äußern: Paulus betrachte die Kirche als Leib Christi nicht nur in analogem Sinne, sondern setze sie mit dem physischen Leibe Christi gleich (189, 225). – Das Reich Gottes sei in der Kirche schon gekommen. Darauf verweise Lukas durch seine Formulierung des Herrenwortes über das »Trinken vom Gewächs des Weinstockes«. Während dieses Wort nach Markus auf weite eschatologische Ferne hindeute, habe Lukas es umgeschrieben und beziehe es auch auf jetzige und greifbare Wirklichkeit. Dieses Reich Gottes gemahne unwillkürlich an jenen Bereich, in dem das neue Ostermahl sich entfalten wird, d. h. an die Kirche. Nach dieser Andeutung, daß Jesus aufs neue im Reiche essen und trinken wird, kann es nicht anders sein, als daß er (Lc) auch an das wiederholte Mahlhalten des Auferstandenen denken mußte. – Vgl. dagegen J. Schmid (*Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg ^{3}1955, 323): »Der neue Wein, den Jesus mit den Jüngern im Reiche Gottes trinken wird, bezeichnet nicht die Eucharistie als das Pascha des Neuen Bundes, sondern die Freude des ewigen Lebens. Eine realistische wörtliche Deutung des Weintrinkens kommt wegen des klaren eschatologischen Sinnes der Worte ebenso wenig in Frage wie die Deutung auf die Wiedervereinigung Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung.« – Bezüglich des letzten Abendmahles hält der Vf. dafür, daß Jesus zwar auf seinen kommenden Tod Bezug nimmt, daß aber in präsentischer Ausdeutung der Einsetzungsworte das Blut in dem Augenblick vergossen wird, da es zum Tranke wird: »das Blut des Bundes, das für viele vergossen ist« (340). – Nicht recht deutlich wird, wie sich der Vf. die Lösung jener Spannung denkt, die zwischen dem Eintreten der Erlösung durch Tod und Verherrlichung einerseits und zwischen schon vorweggenommenen Früchten der Erlösung im Abendmahl besteht. Einerseits sagt er: »Wenngleich die Menschwerdung das fundamentale Geheimnis darstellt, so ist zudem erfordert, daß sie durch den Tod hindurch in der Herrlichkeit entfaltet werde, um so all ihre Heilswirkungen zu erzielen. Auch das Fleisch Christi wird nicht zur Speise, bis es dem Tod und der Herrlichkeit übergeben worden ist (343). Anderseits habe das Freudenmahl im Reiche Gottes bereits mit dem Abendmahl begonnen (336). In diesem Mahl wird die messianische Gemeinde gegründet ... Hier wird das Reich Gottes sichtbar (339). Jesus ladet seine Gläubigen zu Tisch, denn was er ihnen vorsetzt, ist sein Leib, der für euch hingegeben, das Blut, das für euch vergossen ist zur Vergebung der Sünden. Jesus reicht das Brot und den Kelch nicht nur weil sie Leib und Blut sind, sondern weil sie dieser Leib und dieses Blut sind, das Gott dargebracht und für sie hingegeben wurde. – In dieser Darstellungsweise scheint uns das

eucharistische Opfer zu selbständig und nicht hinreichend als die Repräsentation des Kreuzesopfers gesehen zu sein.

Der Überprüfungswert dürfte auch die Ansicht des Vf. sein, daß die Parusie mit der Auferstehung begann und daß ihr unter vielfältigen Gestalten wiederholte Parusien nachfolgen. Er schreibt u. a. S. 264: »Die heutige Theologie weiß Bescheid über die Verzögerungen des endzeitlichen Kommens und über die Vielseitigkeit des Parusiegeheimnisses und rechnet darum mit aufeinanderfolgenden Parusien: mit der Parusie des Gerichtes über Jerusalem, dann wieder mit der gnadenvollen Ankunft in den Herzen des Gläubigen, von der die Kirche in jedem ihrer Glieder überrascht wird, schließlich die endzeitliche Wiederkunft. Aber es wäre Willkür, den Texten solche Unterscheidungen zu unterschieben. Die Propheten, der Täufer Johannes, die Evangelien, alle kennen nur ein Kommen, ein einziges, von dem wir wissen, daß es vielgestaltig ist in seinen Erscheinungen, in sich aber eins, und das Jesus als vor der Türe stehend anzeigt.« – So sehr der Vf. bestrebt ist die biblischen Vorstellungen rein zu erhalten, so ist doch die Frage nicht hinreichend beantwortet, ob diese Aufspaltung der einen einzigen biblischen Parusie durch spätere Theologen noch mit dem Sinn der biblischen Vorstellung zu vereinbaren ist, oder ob diese Aufspaltung und die Vorverlegung der Parusie bis zur Auferstehung des Herrn und in unpersönliches »Kommen« in Gnade und Machttaten nicht eine unzulässige Vereinfachung des eschatologischen Parusieproblems darstellt.

Diese Hinweise wollen den Leser nur auf Schwierigkeiten aufmerksam machen, die einer glatten eindeutigen Beantwortung dieser Fragen entgegenstehen. Das Werk zeugt von einer gewaltigen wissenschaftlichen Kleinarbeit und zugleich von großer synthetischer Gedankenkraft. Es wird jeden mit Begeisterung für das bibeltheologische Anliegen unserer Zeit erfüllen und erweckt neue Freude und Dankbarkeit über unsere Verbindung mit dem auferstandenen und verherrlichten Herrn.

Dillingen a. d. Donau Hermann Lais

Brunner, Gottfried, *Der Nabuchodonosor des Buches Judith.* Beitrag zur Geschichte Israels nach dem Exil und des ersten Regierungsjahres Darius I. 2. gekürzte und erweiterte Auflage. Berlin, Günther & Sohn, 1959. 8°, 166 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Es gehört Mut dazu, eine Monographie, deren 1. Aufl. fast nur auf ablehnende Kritik gestoßen ist, nochmals in einer Neuauflage zu veröffentlichen. Die erste Auflage, Berlin 1940, konnte allerdings fast nur im Inland verbreitet und besprochen werden. Nun möchte Vf. seine Untersuchung einem weiteren Leserkreis unterbreiten. Trotz einiger Kürzungen und Erweiterungen hat er in der Neuauflage seinen Standpunkt kaum geändert.

Er untersucht eingehend die Textüberlieferung und die Frage der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Judith-Buches. Gegenüber der heute nahezu allgemein vertretenen Auffassung, das Buch Judith sei eine Novelle, deren Vf. mit geschichtlichen Namen und Ereignissen völlig frei und anachronistisch umgeht und die darum als Geschichtsquelle nicht in Frage kommt, versucht Br. die geschichtliche Zuverlässigkeit des Buches zu erweisen, wobei er ihm allerdings gewisse dichterische, novellenhafte Züge zugesteht. Die voneinander erheblich abweichenden Textgestalten der LXX und der Vg sind als freie, voneinander unabhängige Bearbeitungen einer aramäischen oder hebräischen Chronik anzusehen, welche bald nach den berichteten Ereignissen geschrieben sein muß und geschichtliche Vorgänge in Palästina nach der Rückkehr der Juden aus dem Exil festhalten wollte. Der Nabuchodonosor des Buches Judith ist der auf der Behistun-Inschrift erwähnte Araka, der sich nach dem Tode des Kambyses als Nebukadnezar (IV.), den Sohn des letzten babylonischen Königs Nabunaid, ausgab, das 539 v. Chr. durch die Perser zerstörte Reich seines angeblichen Vaters wiederaufrichten wollte, aber schon nach wenigen Monaten 521 von Darius besiegt und hingerichtet wurde. Als Pseudo-Nebukadnezar zählte er sein einziges Regierungsjahr vom Thronverlust seines angeblichen Vaters an, d. h. als das 18. Jahr (Jdt 2,1). Er residierte nicht in Ninive am Tigris, das ja seit 612 in Trümmern lag, sondern in Ninus Vetus, westlich des Euphrat. Er war nicht König von Assyrien, sondern von Syrien, das man seit der Perserzeit häufig Assyrien nannte. Es gelang ihm, so meint Br. aus dem Buch Judith schließen zu dürfen, in den Thronwirren nach dem Tode des Kambyses sich zunächst in einem großen Teil des Reiches durchzusetzen. Während er selber versuchte, Babylon zu erobern, schickte er seinen Feldherrn Holophernes nach Westen, um Palästina in seine Gewalt zu bringen. Die Juden, die ihre Heimkehr den Persern verdankten, blieben den Persern treu und leisteten Widerstand. Bei der Belagerung von Bethulia wurde Holophernes von Judith gerade zu dem Zeitpunkt getötet, als auch Pseudo-Nebukadnezar im Kampf um Babylon vernichtend von Darius geschlagen wurde. Daraus erkläre sich die völlige Auflösung des »assyrischen« Heeres und das Unterbleiben einer Strafexpedition gegen Bethulia.

Man muß es dem Vf. zugestehen, daß er mit Akribie und Geschick die wenigen zur Verfügung stehenden Quellen über die Zeit um 521 v. Chr. untersucht und verarbeitet hat. In einer Zeit, da es in der alttestamentlichen Wissenschaft allgemein üblich ist, recht gewagte Hypothesen auf zweifelhaften Argumenten und unbewiesenen Voraussetzungen aufzubauen, wird man das Buch von Br. doch ernster nehmen müssen, als es mit seiner 1. Auflage geschehen ist. Man wird freilich nicht behaupten dürfen, daß sich die geschichtlichen Ereignisse so zugetragen haben, wie es das Judith-Buch darstellt, sondern lediglich feststellen können, daß die Darstellung des Jdt-Buches historisch nicht unmöglich ist. Unabhängig von Brunner ist neuestens Y. M. Gritz, Sefer Yehudith, Jerusalem 1957 (hebr.), zu ähnlichen Ergebnissen gekommen. A. M. Dubarle hat außerdem in Vetus Testamentum 8, 1958, 344–73 gezeigt, daß der Urtext des Jdt-Buches wohl wesentlich älter ist, als man bisher annahm. Darum könnte das Buch Judith in seiner ältesten Gestalt den erzählten Ereignissen verhältnismäßig nahe stehen; freilich haften ihm in allen Textformen soviele und deutliche novellenhafte Züge an und ist jener Araka-Nebukadnezar IV. eine so kurzlebige »Eintagsfliege«, daß auch Brunner's Untersuchung nicht alle Zweifel über die geschichtliche Zuverlässigkeit der biblischen Judith-Erzählung zerstreuen kann. Offensichtlich hat wohl doch der Verfasser von Jdt auf den König und Feldherrn seines Buches Züge übertragen, die eher Nebukadnezar II. angehören. Auch begegnet die Gleichsetzung der Stadt Ninive der Judith-Erzählung mit dem nur aus späteren griechischen und römischen Historikern bekannten Ninus Vetus ernsten Bedenken.

Freising Josef Scharbert

Schelkle, Karl Hermann, *Die Mutter des Erlösers.* Ihre biblische Gestalt. Düsseldorf, Patmos, 1958. Kl.-8°, 96 S. – Brosch. DM 5,80.

In einem weiteren Bändchen der Sammlung »Die Welt der Bibel« legt K. H. Schelkle die Aussagen des NT über Maria nach ihrem heilsgeschichtlichen Sinn im Zusammenhang der kirchlichen Glaubensverkündigung vor. Er faßt die theologischen Aussagen der einzelnen Perikopen, in denen Maria genannt wird, und übergreifende Zeugnisse über Maria, die sich ja über das ganze NT erstrecken, in folgenden Abschnitten zusammen: 1) Maria, Mutter Jesu Christi (11–26); 2) Zeichen des Neuen Bundes (27–37); 3) Der empfangen ist vom Heiligen Geist (38–42); 4) Geboren aus Maria der Jungfrau (43–69); 5) Der Glaube Mariens (70–77); 6) Mutter der Schmerzen (78–85); 7) Schöpfung und Vollendung (86–94), denen sich noch ein knappes Verzeichnis mariologischer Literatur anschließt. Schelkle zeigt sich bei der Erklärung der mariologischen Zeugnisse des NT als Exeget, dem alle Probleme der Schrifterklärung wohl vertraut sind, als Theologe, der in feinsinniger Weise den tiefen Gehalt der Schrift aufzuschließen weiß, als Seelsorger, der den Lebenswert der neutestamentlichen Aussagen in klarer Weise aufzeigt. Wir empfehlen die kleine Schrift allen Seelsorgern, Predigern und aufgeschlossenen Laien, die, abhold allem übertriebenem Marianismus, die bedeutungsvollen und tiefen Aussagen des NT über die Mutter des Herrn kennenlernen wollen.

Regensburg Joseph Reuss

De Vaulx und Ch. Deville, *Die Zeugen des Gottessohnes.* Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Hl. Schrift.) Düsseldorf, Patmos, 1958. Kl.-8°, 108 S. – Brosch. DM 5,80.

In der Reihe »Die Welt der Bibel« geben De Vaulx und Ch. Deville (in deutscher Übersetzung von Alice Baum) eine kurze Einführung in das Evangelium des Mk, Mt und Lk. Nach einem Hinweis auf das Rundschreiben »Divino afflante« und einer knappen Einführung (9–12) über die vier Aussagen des Evangelisten, die alle, wenn auch in verschiedener Weise, von dem einen Geheimnis Jesus Christus in ihren Schriften berichten, folgen die Darlegungen über das Mk-Evangelium (13–31), das der Verkündigung der Urkirche am nächsten steht. Mk, der Schüler des Petrus, will seinen Lesern zunächst den Menschen Jesus und dann im Laufe der Frohbotschaft den Messias und Gottessohn zeigen. Die gewöhnlich in der Einleitung behandelten Fragen über Verfasser, Entstehungsort, Entstehungszeit, Leserkreis werden vorgetragen, daneben aber recht gute Hinweise auf die Theologie des 2. Evangeliums gegeben. Das Mt-Evangelium (32–60) stellt Jesus als Messias, den Sohn Gottes, dar, der alle Erwartungen des AT erfüllt. In den Einleitungsfragen folgt der Vf. weitgehend der Auffassung von Vaganay und Benoit. Auch hier werden sehr gute Bemerkungen zur Theologie des Mt-Evangeliums angefügt. Die Darlegungen über das Lk-Evangelium (61–108) sind am umfangreichsten. Die Einleitungsfragen werden ausführlich behandelt (61–76), in sechs kurzen Abschnitten (77–108) wird das 3. Evangelium in seiner Eigenheit, seiner Theologie und seinem Zusammenhang mit dem

AT charakterisiert. Das kleine Buch bietet eine ausgezeichnete Hilfe für ein tieferes Verständnis der Heilsbotschaft. Dankbar anzuerkennen ist Druck und Ausstattung des Bändchens, dem wir eine weite Verbreitung in den Kreisen des Seelsorgeklerus und aufgeschlossener Laien wünschen.

Regensburg Joseph Reuss

Staudinger, Josef, SJ, *Die Bergpredigt.* Wien, Herder, 1957. 8°, 360 S. – Ln. DM 19,—.

Eine zusammenfassende größere Arbeit über die Bergpredigt ist auf katholischer Seite seit der Untersuchung von Thaddäus Soiron, Die Bergpredigt, Freiburg 1941, nicht mehr erschienen. Aber die exegetische Forschung ist seither fortgeschritten, und die Zeitverhältnisse stellen ernste Fragen an die Forderungen der Bergpredigt, so daß eine neue und gründliche Untersuchung dieser Rede Jesu zu begrüßen ist. Der Vf. handelt in »Vorfragen« über Zeit, Ort, ursprünglichen Wortlaut der Bergpredigt und Zuverlässigkeit der Berichterstattung (S. 9–22). Es folgt eine mitunter auch das aszetische Gebiet berührende Ausdeutung der Bergpredigt (S. 23–247). Ein längerer »Anhang« bringt verschiedene Exkurse zu Fragen, die mit der Bergpredigt zusammenhängen (S. 248–329). Ein Literaturverzeichnis (S. 330–344), ein Register der Bibelstellen und eines der Namen (S. 345–360) beschließen das Buch.

Nach St. sei die Bergpredigt um Pfingsten 28 gehalten worden (S. 9), und zwar im wesentlichen in der Form bei Mt zusammen mit der bei Lk; die ganze Bergpredigt bei Mt sei ursprüngliche Bergpredigt Jesu (S. 11–20). Der V. will also nichts wissen von der heute meist vertretenen Auffassung, daß die matthäische Bergpredigt weithin eine Komposition des Evangelisten sei. Lk habe, so meint St., seine Bergpredigt aus der Verkündigung des Apostels Jakobus, setze aber den Text des Mt als bekannt voraus, ja scheine ihn vielfach nur zu ergänzen. »Aus der richtigen Zusammenstellung beider Überlieferungsformen ergibt sich ziemlich genau der ursprüngliche Wortlaut der Rede Jesu« (S. 11). Das sieht z. B. bei den Seligpreisungen so aus: Jesus habe zuerst vor der versammelten Menge acht Seligpreisungen in der Mt-Form verkündet, dann vor den Jüngern vier in der Lk-Form (Lk 6,20–23), dann seinen Feinden die Weherufe entgegengeschleudert (Lk 6,24–26: S. 11). Im Anhang sucht St. seine (auch Verbum Domini 33 [1955] 65–77. 129–142 vertretene) These, daß Lk von der Predigt des Jakobus abhänge, näherhin zu begründen (S. 248–250); überzeugen kann er nicht. Wenn er den Herrenbruder Jakobus für einen Apostel hält, so mag er das tun; wenn er sich aber für diese Ansicht u. a. auf »die Entscheidung des Konzils von Trient« (gemeint ist Sessio IV vom 8. April 1546; Denzinger 784) beruft (S. 250), so ist das objektiv betrachtet Irreführung der Leser oder Unfähigkeit, die dogmatische Entscheidung jenes Konzils über den Kanon in ihrer wahren Tragweite zu interpretieren. Der V. lehnt die auch auf katholischer Seite angestellten Bemühungen, die synoptische Frage etwa im Sinne einer irgendwie modifizierten Zwei-Quellen-Theorie zu lösen, etwas vorschnell als heute überholt ab; man könne den griechischen Mt nicht von seiner aramäischen Vorlage ablösen (S. 314), vielmehr gebe der griechische Mt »den ursprünglichen Wortlaut bis in die feinsten Nuancen und Pointen des Sinnes hinab. ... Alle uns möglichen Proben weisen auf die wesentliche Identität der beiden Texte« (S. 315). Da wundert es nicht mehr, wenn man liest, daß Mt zu Anfang 50 geschrieben ist und Lk gegen 62 (S. 20 Anm. 9). Der aramäische Mt sei vermutlich zu Antiochien von Barnabas ins Griechische übersetzt worden (S. 311). Auf Barnabas gehe demnach die griechische Form des matthäischen Vaterunsers zurück, die Barnabas für die fertige Christengemeinde gegeben habe, während die kürzere lukanische Form von Paulus für die Katechumenen geschaffen sei (S. 311). Der V. spürt es, daß man die Gedächtnisleistung der Apostel mit der Annahme überfordere, sie hätten sich die Bergpredigt Jesu wortwörtlich gemerkt; darum sucht er die Zuverlässigkeit der Berichterstattung im Beistand des Geistes nach Joh 16,13f (S. 20–22). So kommt er zu dem Ergebnis: »Wir stehen also auch hier vor der treuen Wiedergabe der Rede Jesu selbst« (S. 22). Dieser Begriff »treue Wiedergabe« erscheint mir hier ungenau; es wird hier nicht klar, ob eine nur sachlich treue oder auch formell treue Wiedergabe gemeint ist, wofür andere Ausführungen des Buches sprechen. So einfach, wie es hier geschieht, kann man die Ergebnisse jahrzehntelanger literarhistorischer Forschungen wirklich nicht beiseiteschieben, zumal dann, wenn man nur eine Verbindung vorkritischer konservativer Anschauungen mit sehr gewagten Hypothesen zu bieten vermag.

Die Auslegung der Bergpredigt macht weithin einen recht gesunden und überzeugenden Eindruck. Doch liest man auch Dinge, die man heute nicht mehr erwarten sollte; so seien die Armen im Geiste jene »Stiefkinder des Lebens«, die in »Gesinnung heiliger Gotteskindschaft«, im Hl. Geiste ihre Armut tragen (S. 24–26), und sei das reine Herz das »keusche« Herz (S. 37). Die Heiligung des Namens Gottes Mt 6,9 sei nach dem V. von den Menschen zu besorgen; die sehr ansprechende Auffassung Lohmeyers, daß hier indirekt Gott selbst gebeten werde, daß er als

der Heilige sich offenbare, wird mit Berufung auf die Passivform zurückgewiesen (S. 156). Anderseits vermißt man manches, was gesagt sein müßte. Der wichtige Begriff der »Erfüllung« von Gesetz und Propheten Mt 5,17 ist viel zu wenig in seiner Bedeutung und schon gar nicht in seiner Problematik erfaßt; dafür wird Nebensächliches, wie das »oder« statt »und« in diesem Verse, über Gebühr betont (S. 73–78). In der Interpretation von Mt 5,22 wird nicht klar, ob die angedrohten drei verschiedenen Strafen im kasuistischen Sinne zu verstehen sind oder nicht (S. 81–84); diese Frage ist aber wesentlich für das Verständnis des Spruches. Bei den schwierigen »Unzuchtsklauseln« Mt 5,31; 19,9 hilft sich der V. mit der nicht mehr neuen Annahme, daß sie einschlußweise zu verstehen seien (S. 99); er übersetzt daher in Mt 5,31: »sei es selbst wegen Ehebruches« (S. 13; etwas anders S. 95). Diese Auffassung wird aber nur postuliert (S. 99. 283–288), nicht bewiesen, was immerhin verschiedene Exegeten wiederholt versucht haben. Zu Unrecht zählt der V. zu den führenden Vertretern dieser Deutung auch Josef Schmid, und zwar unter Berufung auf Theol. Revue 39 (1940) 57f (2. 285 Anm. 133). Wie jeder Erklärer der Bergpredigt muß auch St. vom Sinn und von der praktischen Erfüllbarkeit der Forderungen Jesu reden. Er unterscheidet hinsichtlich der Verpflichtung (S. 129–132); aber ist das, was man hier lesen kann, stets noch aus der Bergpredigt oder wenigstens aus dem NT entnommen? Oder werden nicht einfach Auswege angesichts der Situationen des Lebens gesucht? Die Ausführungen befriedigen nicht; sie laufen zum Teil geradezu darauf hinaus, daß die Forderungen der Bergpredigt eben doch nur für Christen, die in besonderer Weise vom Hl. Geiste getrieben sind, gelten. Warum wird hier nicht auf die Tradition der Kirche hingewiesen, ohne die die Bergpredigt nicht richtig verstanden werden kann? Später schreibt der V. allerdings: »Für die Ermittlung ihres (der Bergpredigt) genaueren Sinnes ist die oberste Norm das Beispiel Christi selber bzw. seiner Apostel. Niemals dürfen ... gegeneinander ausgespielt werden ... die Lehre Christi und die seiner Kirche, in der ja die Fülle seines Geistes, des Heiligen Geistes, wirksam ist« (S. 233); das ist richtig, aber es sollte dieses exegetische Problem der Bergpredigt präziser erfaßt und herausgestellt sein. Das Literaturverzeichnis ist arg umfangreich, enthält Arbeiten, die kaum noch etwas mit der Bergpredigt zu tun haben; anderseits fehlen verschienene wichtige Arbeiten, unter ihnen auch Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes, München 1954.

Bei der Schwierigkeit des Stoffes wird wohl jede Behandlung der Bergpredigt auf Kritik stoßen. Es ist schade, daß der vorliegenden mit großem Fleiß und unter Heranziehung vieler Literatur geschriebenen Arbeit, die viel Schönes und Richtiges bietet, mitunter der nötige kritische Sinn und eine die Aussage und die Tragweite des biblischen Wortes genügend erhebende Interpretation fehlt.

Freising Johann Michl

Grün, Synkletika, *Psalmengebet im Lichte des Neuen Testaments.* Regensburg, Friedrich Pustet, 1959. Kl.-8°, 482 S. – Ln. DM 17,50.

Lewis, C. S., *Das Gespräch mit Gott.* Bemerkungen zu den Psalmen. Einsiedeln/Zürich/Köln, Benziger, 1959. Kl.-8°, 187 S. –Ln. DM 9,80.

Es ist erfreulich und auch gut, daß die Psalmen nicht nur von Fachleuten behandelt werden, sondern auch von Laien, in deren Augen diese Perlen der atl. Dichtkunst einen ganz anderen Glanz bekommen (man braucht keine Angst zu haben, daß das ntl. Wort Matth. 7,6 irgendwie entgegensteht). Zwei Bücher liegen vor: das erste von einer katholischen Benediktinerin, das zweite von einem anglikanischen Schriftsteller; beide können empfohlen werden.

1. Synkletika Grün überreicht ihrem verehrten Meister Odo Casel ein schönes Geschenk: In memoriam consummati in Christo patris atque doctoris Odonis Casel (Widmung). Überall merkt man die tiefe Wirkung ihres Lehrers: sie spricht seine Sprache (Pneuma, Pascha, Mysterium, Ecclesia), sie schreibt seine Gedanken nieder, sie zitiert hauptsächlich seine Werke, sie kann sogar »ungedruckte Ausführungen« (127 Anm. 55) ausschöpfen. Von Casel hat sie die Liebe zu den Vätern geerbt, deren Schriften sie »in heiligem Entzücken« liest: »Wer wird sich nicht in heiligem Entzücken der Strahlungsmacht dieses Mysteriums öffnen, das Hilarius in kühnen Wendungen, aber jedes Wort wägend, also verkündet: ›Christus wurde aus Gott als Mensch geboren‹« (S. 150f.). Aber nicht nur von Casel hat die Verfasserin gelernt, sondern auch von anderen Autoren. Sie zeigt ihr Wissen in der Exegese, schöpft oftmals aus dem großen Werk von Strack-Billerbeck und bringt manchmal Parallelen aus nicht biblischen Schriften, so besonders gern aus den *Oden des Salomon;* manche Hinweise sind äußerst wertvoll und mehren wirklich die Einsicht.

Das Büchlein hat zwei große Teile. Im ersten Teil (Einführung) werden treffliche Ausführungen gemacht über: Die organische Einheit von Altem und Neuem Testament, Das Alte Testament im Lichte des Neuen, Das Neue Testament im Zeugnis des Alten, Das Christusmysterium der Psalmen. Im zweiten Teil sind 18 ausgewählte Psalmen »im Lichte

des Neuen Testamentes« behandelt. Dieses Licht vom N.T. her erhellt viele Stellen, und die gelehrte Chorfrau weiß es richtig einzustellen. Recht geschickt sind die Erklärungen der Väter herangezogen, so daß man gern den Ausführungen folgt. Nur dann und wann möchte man der Verfasserin die Gefolgschaft verweigern, wenn sie quasi als »Kirchenmutter« auftritt, aber man tut es doch nicht, weil sie es versteht, ihre Deutung charmant und eindrucksvoll vorzutragen.

Bei der Übersetzung der Psalmen legt die Verf. das Psalterium Gallicanum zugrunde, das ja die Väter vor sich hatten; gelegentlich übersetzt sie nach dem Neuen Psalterium (Psalt. Vat.). Gewöhnlich folgt sie der bekannten Übersetzung von A. Miller; dies alles hätte ausdrücklich gesagt werden sollen. Oftmals wünscht man eine bessere Wiedergabe, so Ps. 2,5 (S. 148) »Dann aber spricht er zu ihnen« statt »donnert er sie an«, und »in seinem Zorne« statt »mit seinem Zornesblick« (parallel »in seinem Grimme«), ferner Ps. 29,10 (S. 260) »der Staub« statt »meine Asche« (so bereits unzutreffend Miller), Ps. 88,12 (S. 366) »der Erdkreis« statt »das Fruchtland«, Ps. 121,9 (S. 467) »alles Gute« statt »Segen«. Beim großen Dankpsalm 117 »Confitemini Domino« ist wörtlich übersetzt: »Bekennet dem Herrn« (S. 447) und dieser erste (und letzte) Vers bildet auch in dieser Form die Überschrift. Die Verf. weiß wohl, daß confiteri und confessio im Lateinischen einen vollen Inhalt hat, und spricht ausführlich über die Bedeutung von confiteri (vgl. auch S. 447 Anm. 2: »Wem das confitemini als kultisch gefülltes Wort einmal seinen Doppelklang geoffenbart hat, der hört ihn auch noch durch die neue Übersetzung des Vat. Psalt. hindurch, das mit seinem gratias agite nur das eine Moment benennt«). Dann hätte doch übersetzt werden sollen: »Preiset den Herrn«.

Oftmals greift die Verf., wie es in jedem Kommentar zu geschehen pflegt, wieder Worte des Psalmes auf und setzt sie dann richtig in Anführungszeichen. Dies hätte noch öfter geschehen sollen, so S. 140 unten »spottet« (richtig vorher »lacht«), oder S. 158 »Zucht« (vorher hätte die Übersetzung von apprehendite disciplinam vorgenommen werden müssen). So muß auch S. 459 unten »Frieden den Fernen und Frieden den Nahen« als Schriftwort gekennzeichnet sein. Auch sonst sind Schriftzitate etwas sorgfältiger zu behandeln: »so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen« (S. 387) stammt aus Matth. 11, 29d. Die Zwischenglieder dürfen nicht übersprungen werden; dafür muß stehen »so werde ich euch erquicken«; in dieser Form ist dieses Zitat, das oftmals in Gebeten verwendet wird, bekannt.

Bei manchen Psalmstellen, die ausdrücklich im N. T. zitiert werden, wünscht man, daß die neutestamentliche als älteste Deutung den Primat verdient und ausführlich behandelt wird. Dies gilt namentlich für Ps. 94, der im Hebräerbrief genau zitiert wird; S. 382 wird zu kurz darüber gesprochen und nur auf den Kommentar zum Hebr. von Kuss verwiesen. Gerade über die Ruhe des Gottesvolkes ist oftmals geschrieben worden; es sei nur auf E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk[2], Gött. 1957, und G. v. Rad, Ges. Studien z. A. T., München 1958 (101–108) verwiesen. Der bekannte Vers Ps. 8,3 »Aus Kindermund und Säuglingslallen«, der bei Mt 21,15f. zitiert ist, hätte eine ausführliche Würdigung verdient. Die Anmerkung »Unter diesem Aspekt ist V. 3a auch als Herrenwort bei Mt 21,15f. zu verstehen« (S. 166), ist zu dürftig.

Man ist erstaunt, daß die Verf. allerlei exegetische Kenntnisse hat, und sogar mit hebräischen Begriffen umzugehen weiß. Wenn manches hier nicht korrekt ist (so die Umschreibung des hebr. Wortes für »Geist« *ruah*, statt richtig *ruach* oder noch besser *ruaḥ*, oder die Gleichsetzung der *Tiamat* mit der *Rahab*, S. 364), so wird man dies nicht zu streng anstreichen dürfen.

Ein jeder Leser, sogar der Fachmann, kann viel aus dem Büchlein lernen, und darum sei der gelehrten Chorfrau für diese Gabe Dank gesagt.

2. Während uns aus dem ersten Buch ein Hauch monastischer Frömmigkeit und Betrachtung, die an der Väter-Exegese geschult ist, anweht, kommt uns aus dem zweiten Büchlein von Lewis ein ganz anderer Wind von der anglikanischen Kirche entgegen, deren »ganz gewöhnliches Laienmitglied« der Verfasser ist, »weder besonders orthodox noch besonders liberal, noch sonst etwas Besonderes«, wie er seine Haltung selbst gezeichnet hat (siehe Umschlagblatt). Lewis ist bekannt als Verfasser etlicher Romane; der ganze Ton seiner Schrift verrät den geistreichen Schriftsteller, der sich auf das Gebiet der Psalmen wagt und hier allerlei zu sagen weiß. Im Gegensatz zum Psalmenbuch der Mater Synkletika Grün sind weder Einleitung noch Exegese verschiedener Psalmen gegeben, sondern im Anschluß an sie verschiedene Ausführungen gemacht, die vor allem ihren Inhalt betreffen und vorherrschende Gedanken herausgreifen. So spricht Lewis über das »Gericht« in den Psalmen (S. 17–30), über den »Tod« in den Psalmen (S. 49–61), über »Jahwes Lieblichkeit« (S. 62–73). Einige Psalmengattungen erregen das besondere Interesse des Verf., so die Fluchpsalmen, aus denen uns »der Geist des Hasses wie die Hitze aus der Feuertür eines Schmelzofens« ent-

gegenschlägt (S. 31), die Gesetzes-Psalmen, über die er in dem Kapitel »Süßer als Honig« (S. 74–88) fesselnd spricht, die Naturpsalmen, wo er auch den ägyptischen Preisgesang an die Sonne zitiert, für dessen Verfasser Amenhotep IV Echnaton (»diesen einsamen frühen König«) Lewis schwärmt, wie die Schlußbemerkung zeigt (S. 121), und schließlich über die Loblieder, die ganz selbstverständlich seien, weil das Loben ein natürlicher Zug des Menschen sei: »Die Welt hallt von Lobpreis« (S. 127).

In den letzten drei Kapiteln spricht Lewis über den Doppelsinn im allgemeinen, in der Heiligen Schrift und in den Psalmen. Auch hier folgt man gern dem Verf., der unbeschwert von tiefer theologischer Gelehrsamkeit (gleich zu Beginn der Einleitung stellt sich Lewis vor: »Dieses Buch ist kein Werk der Gelehrsamkeit. Ich bin kein Fachmann für Hebräisch, höhere Kritik, für Alte Geschichte oder Archäologie. Ich schreibe für Laien über Dinge, in denen ich selbst Laie bin« S. 7) geistreich und lehrreich über diese schwere Frage plaudert. Er weist darauf hin, daß auch im Alltag manche Äußerungen einen Doppelsinn haben, so schon im Altertum bei Vergil: »So gibt es also schon lange, ehe wir auf Psalmen und Bibel zu sprechen kommen, gute Gründe, nicht alle zweiten Bedeutungen als dummes Zeug beiseite zu werfen« (S. 147). Im N.T. habe Christus deutlich in der Emmausperikope (Luk. 24) den Doppelsinn auf sich bezogen: »Er machte sich den zweiten Sinn der Heiligen Schrift zu eigen – vielmehr: Er beanspruchte, dieser zweite Sinn zu sein« (S. 160). In den Psalmen könne der Doppelsinn leicht angenommen werden; deshalb könne Ps. 110 und 45 als Weihnachtspsalm, Ps. 68 als Pfingstpsalm und Ps. 8 als Psalm für den Himmelfahrtstag in Anspruch genommen werden. Anschaulich erzählt Lewis, wie es ihn viel Mühe gekostet habe, den Doppelsinn zu erkennen, da ihm »früher kaum etwas so kalt und an den Haaren herbeigezogen schien wie jene Auslegungen« (S. 173). Der Doppelsinn hilft ihm auch über die Schwierigkeiten der Fluchpsalmen hinweg; so deutet er das Zerschmettern der Kinder in Ps. 137 auf »die kindischen Anfänge kleiner Schwächen, kleiner Verstimmungen, aus denen eines Tages Trunksucht oder unausrottbarer Haß werden können« (S. 184). Gegenüber diesen »Kleinen« sei der Rat des Ps. 137 der beste: »Schlag den kleinen Scheusalen den Schädel ein. Und ›Heil dem‹, der es fertig bringt, denn es ist leichter gesagt als getan« (S. 185). Lewis wandelt also, ohne daß er es merkt, auf den Spuren des großen Alexandriners Origenes; in dem üppigen Blumengarten der allegorischen Exegese begegnet der anglikanische Laie der katholischen Benediktinerin, und beide bilden ein ungleiches, aber doch liebenswertes Paar.

Würzburg Joseph Ziegler

Ohly, Friedrich, *Hohelied-Studien.* Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Wiesbaden, Fr. Steiner, 1958. Gr.-8°, 328 S. – Preis nicht mitgeteilt

Der Untertitel des Werkes spannt den Rahmen für diese Untersuchung einer tausendjährigen Hoheliedexegese, die ein erhellendes Schlaglicht auf die Bedeutung der Bibel im Abendland wirft. Zwar trifft die im Jahre 1944 der philosophischen Fakultät der Universität Berlin vorgelegte Habilitationsschrift wegen der langen Gefangenschaft des Verfassers in Rußland mit H. Riedlinger's Arbeit: Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters, Münster 1958, zusammen, doch bedeutet diese Parallelität nicht unbedingt Leerlauf, sondern Ergänzung der literarischen und theologischen Fragestellung. Die Gegenwärtigkeit des Canticum canticorum gründet nicht allein auf ekklesiologischer oder liturgischer Valenz, bereits im Mittelalter fand es nach den Psalmen die meisten Erklärer. Darum bringt die Geschichte seiner Auslegung mit der Theologie auch ein Stück Kultur ans Licht.

Im Wissen um die Eigentümlichkeit eines Schriftkommentars stellt der Verfasser die maßgeblichen Züge der einzelnen Erklärungen heraus, wobei er die Wandlung des Bibelverständnisses ebenso erschließt wie die jeweils verschiedene literarische Gestalt. Die Exegese des Judentums ausklammernd setzt die Betrachtung bei Hippolyt von Rom ein, welcher die alttestamentliche Perspektive von Jahve und seinem erwählten Volk Israel auf christlichen Boden verpflanzte. Als Schöpfer der allegorischen Hoheliederklärung kommt dem Alexandriner Origenes grundlegende und nachhaltige Wirkung zu, indem er das biblische Wort selbst zur Sprache bringt und den Weg inniger Gemeinschaft mit Gott weist. Der Horizont der Deutung zeigt sich bereits hier so geweitet, daß selbst die hohe Mystik des Mittelalters ihn kaum zu dehnen vermag. Über Rufin und Hieronymus fließen seine Gedanken in die lateinische Hoheliedauslegung. Einen Markstein in der Entwicklung stellt Ambrosius dar; obwohl unter seinen Schriften kein Kommentar zum Hohelied genannt wird, bekunden seine reichen Bemerkungen eine Vorliebe für dieses biblische Buch. Vertraut mit den geläufigen Deutungen auf Kirche oder menschliche Seele knüpft er eine neue Beziehung: Was nämlich zur Kirche gesprochen sei, weise auf Maria. Mit Hieronymus gehört der Bischof von Mailand zu den Begründern der marianischen Interpretation. Eine neue

Epoche der Hoheliedauslegung auf altem Boden leitet Beda Venerabilis ein, indem er die angesehene Väterüberlieferung neu gestaltet und seiner Zeit vermittelt; maßgebend bleibt seit der Verurteilung des Theodor von Mopsuestia (553) die allegorische Methode. Im übrigen beschränken sich die karolingischen Jahrhunderte auf Rezeptivität, die freilich auch Raum läßt zu eigenwilliger Deutung, und zwar nicht nur des Textes, sondern auch der Form, wie etwa die Zahlenspekulationen des Hinkmar von Reims.

Die aufbrechende Reformbewegung des 11. Jahrhunderts knüpft an der Tradition an und zielt auf aszetische Strenge. Abt Williram von Ebersberg unternimmt erstmalig den Versuch einer volkssprachigen Auslegung, indem er neben lateinischen Hexametern das Hohelied auch in deutsch-lateinischer Mischprosa behandelt. Frühscholatische Bemühungen um eine Vereinheitlichung der Exegese, als deren Vertreter Anselm von Laon gelten kann, führen zu einer gewissen Verengung und Verkrustung der Exegese. In eigenartiger Gegenbewegung bricht um dieselbe Zeit ein neues religiöses Lebensgefühl auf, das sich in der monastischen Hoheliedeutung tief empfundenen Ausdruck schafft. In Loslösung von der Tradition deutet Rupert von Deutz das biblische Wort aus dem Reichtum mystischer Erfahrung und belebt dabei die mariologische Interpretation für die Zukunft. Ihren Höhepunkt erreicht diese affektiv-mystische Dynamik in Bernhard von Clairvaux, der im Rückgriff auf frühchristliche Impulse und aus eigenem Erfahren die innewohnende Glut zum Leuchten bringt; er sprengt die Schale des Kommentars und wählt statt dessen die freie Predigt. Die Ausleger des Prämonstratenserordens hingegen lassen sich kaum als Mystiker ansprechen, während sich bei den Viktorinern ein spekulatives Element zeigt. Das Bewußtsein der Eigenständigkeit prägt und legitimiert spätere Bearbeiter, unter denen Honorius Augustodunensis ob seiner liturgischen und künstlerischen Konzeption eine Sonderstellung einnimmt. Als fruchtbarstes Gebiet der lateinischen Hoheliederklärung erweist sich der Raum des Nordens, in dem sich französische und deutsche Sprache berühren.

Ohlys Studien zur Geschichte der Hoheliedexegese erschließen eine weite Strecke abendländischen Bibelverständnisses. Nicht nur inhaltliche, auch formale und literarische Probleme kommen zur Sprache und verdeutlichen so Auffassung wie Arbeitsweise der Erklärer (z. B. Angelomus von Luxeuil S. 79–86). Mit der philologisch-historischen Zielsetzung ergibt sich ein klarer Durchblick, der einerseits die Kontinuität, anderseits das jeweils Besondere erkennen läßt, und zudem das Auge auf die höfische Dichtung lenkt. Die Behauptung, es bliebe »für die unter Bedas Einfluß stehenden Jahrhunderte« die mariologische Deutung ausgeschaltet (S. 70), wird zu Recht S. 126 und 243 eingeschränkt; ergänzend könnte hier neuerdings wirken L. Scheffczyk, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit, Leipzig 1959. Weiterhin gälte es noch zu berücksichtigen J. Huhn, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius, Würzburg 1954, sowie R. P. Lawson, Origen, The Song of Songs, Commentary and Homilies, London 1957 (Ancient Christian Writers No 26). Mit Pacius ist S. 46 wohl Pacianus von Barcelona gemeint. Diese Bemerkungen schmälern jedoch nicht die Gewichtigkeit des Werkes, das sich im übrigen durch Bezugnahme auf Handschriften und reich verarbeitete Literatur wohlfundiert darbietet.

München Peter Stockmeier

Dogmatik – Dogmengeschichte

Cullmann, Oskar, *Katholiken und Protestanten.* Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität. Basel, Reinhardt, 1959. 8°, 67 S. – Brosch. DM 2,80.

Die vorliegende Schrift stellt mit äußerster Klarheit die grundlegenden Unterschiede zwischen dem evangelischen und dem katholischen Kirchenverständnis ins Licht. Ohne irgendeinen Verharmlosungsversuch erklärt der Vf., daß nach menschlicher Sicht Protestanten und Katholiken infolge ihrer verschiedenen Glaubensauffassung von der Kirche trotz allen guten Willens nicht mehr gemeinsam ein und dieselbe Kirche bilden können. Er sieht den Grundunterschied darin, daß in der katholischen Ekklesiologie die Einheit der Kirche nur durch das Papsttum, während sie in der evangelischen Ekklesiologie nur im Wort und Sakrament gewährleistet ist. Cullmann betont, daß diese Verschiedenheit keineswegs im bösen Willen, sondern in einer verschiedenen Überzeugung von der Treue zu Christus begründet seien. So schmerzlich derartige Feststellungen seien, so müsse man der Wahrheit nüchtern ins Auge schauen.

Man muß Cullmann für seine ebenso deutliche wie liebenswürdige Darstellung dankbar sein. Er irrt allerdings, und zwar wesentlich, wenn er meint, daß für die katholische Theologie die Einheit der Kirche nur im

Papsttum garantiert sei. Sie ist vielmehr im Wort und Sakrament und im Papsttum bzw. in der kirchlichen Hierarchie verankert. Auch Wort und Sakrament sind nach kath. Überzeugung Medien und Ausdrucksgestalten der Einheit. Der Katholik übersieht die Bedeutung dieser einheitsschaffenden Faktoren in keiner Weise. Er fügt ihnen aber noch, und zwar um des Evangeliums willen, eine weitere Stufe dazu, eben die Hierarchie.

So sehr Cullmann mit Recht erklärt, daß es nicht möglich ist, die Einheit der Kirche herzustellen, ohne daß die Katholiken sich der protestantischen Auffassung oder daß die Protestanten sich der katholischen Auffassung beugen, also die eine oder andere Gruppe zu existieren aufhört, da sie beide nicht in einem Dritten aufzugehen in der Lage sind, so betont er doch mit Nachdruck, daß Katholiken und Protestanten einander näher kommen müssen. Mit Recht hebt er hervor, daß trotz aller Gespräche zwischen den beiderseitigen Theologen innerhalb des Kirchenvolkes noch tiefgehendes gegenseitiges Mißtrauen besteht. Er meint, man könne Abhilfe schaffen durch gegenseitige Kollekten, indem das eine Mal eine katholische Gemeinde für die Armen einer evangelischen Gemeinde sammelt und das andere Mal eine evangelische Gemeinde für jene in einer katholischen. Er macht diesen Vorschlag mit größtem Nachdruck und erwartet von seiner Realisierung eine Verbesserung der Atmosphäre. Ausführlich behandelt er die Einwände, welche gegen seinen Vorschlag erhoben werden könnten. Er meint, daß durch diese gegenseitige Hilfe einerseits die Glaubensunterschiede nicht verwischt oder bagatellisiert werden, andererseits aber die Brüderlichkeit in Christus gepflegt und vertieft würden. Um dieses Vorschlages willen schreibt er sein Buch.

Der Vorschlag Cullmanns ist zweifellos zu begrüßen. Es scheint jedoch, daß darüber hinaus die Möglichkeiten für die Bildung der Einheit nicht so gering sind, wie er glaubt. Man muß die Probleme etwas differenzierter sehen. Dies ergibt sich schon daraus, daß in der evangelischen Kirche nicht evangelisches Ordnungsprinzip und in der katholischen Kirche die einheitsschaffende Kraft des Wortes und des Sakramentes fehlen. Hierüber muß jedoch an einem Ort ausführlicher gesprochen werden.

München Michael Schmaus

Feckes, Carl, *Das Mysterium der heiligen Kirche.* Ihr Sein und Wirken im Organismus der Übernatur. Paderborn, Schöningh, ^{3}1951. 8°, 287 S. – Ln. DM 8,80.

In seiner ersten Auflage 1933 war das Buch ein bedeutender Markstein in der Entfaltung der Ekklesiologie, deren Wurzeln auf Möhler und Scheeben zurückgehen und an deren Entwicklung C. Feckes neben Karl Adam, R. Guardini, A. Vonier u. a. wesentlichen Anteil hatte. Die zweite Auflage 1935 paßte sich sprachlich dem Verständnis weiterer Kreise an, um noch stärker dem Glaubensleben zu dienen. In der dritten Auflage wurde die sachlich schon vorhandene Übereinstimmung mit der Enzyklika Mystici Corporis (1943) durch zahlreiche Zitate sichtbar gemacht.

Ein umfassendes und tiefes Kirchenverständnis kann nur aus der Erkenntnis der christologischen Grundlagen herauswachsen. So wird zuerst das Heilswerk des Gottmenschen selbst geschildert, Jesus Christus als Haupt und seine Mittlertaten. Die Verwirklichung der Gliedschaft für die einzelnen Menschen geschieht durch die Kirche. In ihr vollziehen sich das erweiterte Gnadenvermitteln Christi, die Verbindung mit seiner belebenden verklärten Menschheit, die freie Mitbetätigung menschlichen Wollens. Die bei den Gläubigen vorhandenen Teilbilder der Kirche sollen zum vollen Glaubensgeheimnis angereichert werden, durch die Darstellung der Kirche als Volk Gottes, als Heilsanstalt, als Herrenleib. Die Wesenseigentümlichkeiten der Kirche sind zugleich Aufgaben für sie, insbesondere in der Bewältigung der verschiedenen Spannungseinheiten: Liebe und Recht, Geist und Amt, Persönlichkeitspflege und Gemeinschaftsforderungen, Freiheit und Macht, Leben und Gesetz. Ein Abschnitt über Maria und die Kirche, in dem die verschiedenen Bezüge Mariens zur Kirche, insbesondere als Typus und als tätiges Organ des mystischen Leibes Christi aufleuchten, rundet das sehr gehaltvolle und bei aller Wissenschaftlichkeit begeisternd geschriebene Buch ab.

Dillingen a. d. Donau Hermann Lais

Kokša, Georg, *Die Lehre der Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts von der Gnade und dem Verdienst der alttestamentlichen Gerechten.* Roma, Orbis catholicus – Herder, 1955 Gr.-8°, XVI und 278 S. – Brosch. DM 20,40.

Die vorliegende Untersuchung, die aus einer an der Gregoriana in Rom eingereichten Dissertation hervorgegangen ist, behandelt ein theologisches Problem, das in der mittelalterlichen Theologie nur am Rande berührt wurde und das auch in der Theologie der Gegenwart nur gestreift wird, das aber in der Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts mit großer Ausführlichkeit, in subtiler Spekulation und in leidenschaftlicher Disputation erörtert wurde. Ursprünglich beabsichtigte der Vf., nur das Verdienst der atl Gerechten oder »Urväter« zu behandeln. Die enge Verflochtenheit der Verdienstlehre mit der Gnadenlehre veranlaßte ihn aber, das Thema zu erweitern

und auch die Gnade der atl Gerechten in ihrer kausalen Abhängigkeit vom Verdienst Christi einzubeziehen.

Die Untersuchung zerfällt in fünf Teile. Der erste Teil, »historisch-theoretische Problemstellung« überschrieben, dient als Einführung. Zuerst wird ein Überblick über die Lehre der Hochscholastik und der Spätscholastik geboten, angefangen von der Summa Alexandri, die irrtümlich als echtes Werk des Alexander von Hales ausgegeben wird. Im folgenden wird die Problemstellung näher dargelegt, wobei besonders die für die Diskussion wichtigen Begriffe, wie Urväter, Menschwerdung (auch im Sinne des Erlösungswerkes genommen), Substanz der Menschwerdung, Umstände der Menschwerdung (Abstammungsumstand, Zeitumstand oder Beschleunigung, Ortsumstand), erläutert werden. An dieser Stelle wäre auch eine Klärung und Abgrenzung der Begriffe meritum de condigno und meritum de congruo erwünscht gewesen.

Der zweite Teil befaßt sich mit dem Verdienst de condigno bezüglich der Substanz und der Umstände der Menschwerdung. Ein tatsächliches Verdienst de condigno um die Substanz der Menschwerdung wird allgemein abgelehnt. Weniger Einmütigkeit herrscht in der Frage nach der absoluten Möglichkeit (de potentia absoluta) eines derartigen Verdienstes. Einige Theologen, wie B. Medina O. P. und Fr. Suarez S. J., halten es, absolut gesprochen, für möglich, die Inkarnation de condigno zu verdienen, jedoch mit der Einschränkung, daß ein solches Verdienst unvollkommen wäre, da die moralische Gleichwertigkeit zwischen dem verdienstlichen Werk und dem Lohn fehlen würde. In der Frage nach den Umständen der Menschwerdung ist die Zahl der Theologen, welche die absolute Verdienstmöglichkeit bejahen, erheblich größer. Die Diskussion dreht sich hauptsächlich um den hervorragenden Umstand der Gottesmutterschaft. Die Dominikanertheologen lehnen die absolute Möglichkeit eines solchen Verdienstes fast geschlossen ab, die Mehrzahl der übrigen Theologen läßt sie aber zu, an der Spitze Suarez. De facto wird das Verdienst de condigno bezüglich der Gottesmutterschaft Mariens von der Mehrheit der Theologen verneint, von einigen aber, hauptsächlich Jesuiten und Skotisten, bejaht.

Der dritte, sehr umfangreiche Teil ist dem Verdienst de congruo bezüglich der Menschwerdung und der Erlösung gewidmet. Die absolute Möglichkeit eines Verdienstes de congruo hinsichtlich der Substanz und der Umstände der Menschwerdung wird fast allgemein bejaht. Nur wenige Theologen, wie N. Ysambert und J. Martinon S. J., verneinen sie mit der Begründung, daß zwischen der Gnadenordnung und der hypostatischen Ordnung keine Proportion besteht. In der Frage, ob ein solches Verdienst wirklich war, gehen die Meinungen der Theologen weit auseinander. Der Vf. unterscheidet drei Gruppen, von denen die erste ein tatsächliches Verdienst bezüglich der Substanz und der Umstände der Menschwerdung behauptet und die dritte ein Verdienst bezüglich der Substanz verneint, bezüglich der Umstände oder wenigstens bezüglich des Umstandes der Gottesmutterschaft aber bejaht. Die einzelnen Gruppen werden der Reihe nach in ihren Hauptvertretern und mit ihren Argumenten und den Einwänden der Gegner vorgeführt. Die erste Gruppe besteht aus Einzelgängern aus verschiedenen Schulen. Die zweite Gruppe umfaßt die Schule der Thomisten und einige Jesuiten (Suarez). Ihre Vertreter gehen von der bañezianischen Prädestinationslehre aus und wenden auf unsere Frage die Unterscheidung zwischen ordo intentionis und ordo executionis an, indem sie Abhängigkeit der Menschwerdung von vorausgehenden Verdiensten in der göttlichen Vorherbestimmung verneinen, in der Ausführung aber bejahen. Die Diskussion dreht sich hauptsächlich um die Schwierigkeit, die sich aus dem Verdienstaxiom (Das Prinzip des Verdienstes fällt nicht unter das Verdienst, dessen Prinzip es ist) ergibt: Wie kann die Menschwerdung, die das Prinzip des Verdienstes der Urväter ist, der Gegenstand ihres Verdienstes sein? Die Thomisten suchen die Lösung der Schwierigkeit gewöhnlich in der Annahme, daß die Menschwerdung die verdienstliche Finalursache der Gnade der Urväter ist, während das Verdienst der Urväter die moralische Wirkungssache der Menschwerdung ist. Zur dritten Gruppe zählen hauptsächlich Jesuiten und Skotisten; als Hauptvertreter gilt G. Vasquez S. J. Mit der Einschränkung des Verdienstes auf die Umstände der Menschwerdung glauben sie die Schwierigkeit aus dem Verdienstaxiom vermeiden zu können. Es bleibt aber die Schwierigkeit, ob sich die Umstände, besonders der Umstand der Gottesmutterschaft, in der konkreten Wirklichkeit von der Substanz der Menschwerdung trennen lassen, und ob die abstrakt gefaßte Substanz der Menschwerdung Prinzip der atl Gnade sein kann. In einem besonderen Kapitel wird noch das Verdienst de congruo bezüglich der Erlösung behandelt: Konnten die atl Gerechten die Erlösung und ihre Früchte de congruo verdienen? Die Frage wird von den Theologen wenig diskutiert. Suarez und einige seiner Anhänger bejahen sie, allerdings mit der Ein-

schränkung, daß die Urväter nicht alle einzelnen Wirkungen der Erlösung verdienten, vor allem nicht ihre eigene Rechtfertigung. Die Theologen der ersten und dritten Gruppe lehnen ein Verdienst um die Erlösung aus spekulativen Gründen und wegen des Fehlens einer positiven Begründung entschieden ab.

Der vierte Teil beschäftigt sich mit der Gnade der atl Gerechten, welche die Voraussetzung und Grundlage ihres Verdienstes ist. Das Problem, das hier zur Erörterung steht, ist das kausale Verhältnis des Verdienstes Christi zur atl Gnade. Ausgangspunkt der Diskussion war die Schwierigkeit, wie sich ein Verdienst um die Menschwerdung aufrechterhalten läßt, wenn die Menschwerdung das Prinzip der atl Gnade ist. Viele Theologen der thomistischen Richtung bestimmen den kausalen Einfluß des Erlösungswerkes Christi auf die atl Gnade als finale Kausalität. Auf diese Weise glauben sie der Schwierigkeit aus dem Verdienstprinzip entgehen zu können, gefährden dabei aber die Einheit und Allgemeinheit des Erlösungswerkes Christi. Der Begriff der Finalursache wird nicht folgerichtig durchgeführt; ihr Einfluß wird nach Art der moralischen Wirkursache bestimmt. Auch die Thomasauslegung der »Finalisten« unterliegt schweren Bedenken. Im Gegensatz zu ihnen hält die Mehrzahl der damaligen Theologen fest, daß das Verdienst Christi die moralische Wirkursache der atl Gnade ist. Zur näheren Erklärung, wie das noch nicht bestehende Verdienst Christi einen moralischen wirkursächlichen Einfluß ausüben konnte, werden von den Theologen unnötig subtile Theorien vorgelegt.

Der fünfte Teil bietet eine systematische Zusammenfassung und Würdigung der gewonnenen Ergebnisse. Es wird hervorgehoben, daß die Diskussion nicht auf der Linie der alten theologischen Schulen, sondern auf der Linie der bañezianischen und molinistischen Schulrichtungen geführt wurde, daß es aber auf beiden Seiten Ausnahmen gab. In der kritischen Würdigung wird das Verdienst de condigno um die Substanz der Menschwerdung nicht bloß in seiner Tatsächlichkeit, sondern auch in seiner absoluten Möglichkeit verworfen, wenn man den Begriff im strengen Sinne nimmt. Das Verdienst de condigno um die Gottesmutterschaft Mariens wird auf Grund des Verdienstaxioms ebenfalls verneint. Auch das Verdienst de congruo um die Substanz der Menschwerdung und um die Erlösung wird zurückgewiesen, da es sich in einen unlösbaren Widerspruch zum Verdienstaxiom setzt, außer man nimmt das Verdienst de congrue in einem weiteren, uneigentlichen Sinn, wie es der hl. Thomas tut. Das Verdienst de congruo um die Gottesmutterschaft scheitert ebenfalls an den Schwierigkeiten aus dem Verdienstprinzip, da sie sich in der Wirklichkeit nicht von der Substanz der Menschwerdung trennen läßt. Die versuchten Lösungen der Theologen sind unbefriedigend. Thomas versteht das von ihm behauptete Verdienst im weiteren Sinne der Würdigkeit. Mit Genugtuung stellt der Vf. fest, daß im 18. Jahrhundert allmählich eine Klärung des Fragenkomplexes im dargelegten Sinne eintrat. Zum Schluß weist er auf die Berührung unseres Problems mit der heute sehr aktuellen Frage der Miterlöserschaft Mariens hin und stellt die Schwierigkeiten heraus, die sich im Lichte der Diskussionen des 16. und 17. Jahrhunderts gegen die Annahme der objektiven Miterlösung ergeben (Verdienstaxiom, Einheit des Erlösungswerkes Christi).

Der Vf. hat mehr als 100 Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts untersucht, meist Spanier. In der Bibliographie sind 107 Autoren mit ihren Werken genannt, wozu noch 12 Autoren des 18. Jahrhunderts und zahlreiche Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts kommen. Eine noch weitere Ausdehnung der Untersuchung, etwa auf die zahlreichen handschriftlichen Traktate De incarnatione aus dieser Zeit, hätte wohl kaum wesentlich neue Gesichtspunkte ergeben. Das Hauptverdienst der fleißigen Arbeit liegt in der sorgfältigen Registrierung der oft recht subtilen Lehrmeinungen der einzelnen Theologen. In die Darstellung sind viele Texte eingeflochten, oft in deutscher Übersetzung, die aber manchmal an Genauigkeit und Korrektheit zu wünschen übrig läßt, sehr oft auch im lateinischen Original, wofür man lieber eine bündige Wiedergabe des Gedankens sehen möchte. Die Autoren, die zum großen Teil wenig bekannt sind, werden ohne jede Kennzeichnung eingeführt. Ihre Ordenszugehörigkeit, die für die Schulrichtung wichtig ist, ist nur aus der Bibliographie zu ersehen. In der kritischen Würdigung der Ergebnisse der historischen Untersuchung zeigt der Vf. ein besonnenes Urteil.

Eichstätt Ludwig Ott

Richard de Saint-Viktor, *De Trinitate.* Texte critique avec introduction, notes et tables, publié par Jean Ribaillier. (Textes philosophiques du Moyen Age, VI.) Paris, J. Vrin, 1958. Gr.-8°, 304 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Im Jahre 1955 erschien als 3. Band der Serie »Textes philosophiques du Moyen Age« eine kritische Ausgabe des mystischen Traktates Richards von St. Viktor De IV gradibus violentae caritatis zusammen mit einer Neuausgabe der früher Richard zugeschriebenen, nach der handschriftlichen Überlieferung aber einem nicht näher bekannten Mönch Ivo zu-

gehörigen Epistola ad Severinum de caritate (früher De gradibus caritatis genannt), herausgegeben von G. Dumeige. Im 6. Band derselben Reihe wird nun auch das dogmatische Hauptwerk Richards, De Trinitate, das in der Geschichte der Trinitätsspekulation eine bedeutsame Rolle spielt, von J. Ribaillier in einer kritischen Neuausgabe vorgelegt. Eine ausführliche Einleitung (S. 7–76) berichtet zuverlässig über die literarischen Fragen (Echtheit, Datum, Titel, Plan), über die Quellen, über die handschriftliche Überlieferung und über die Geschichte des Textes. Die Echtheit brauchte nicht bewiesen zu werden, da das Zeugnis der handschriftlichen Überlieferung und der alten Bücherverzeichnisse einmütig ist. Nur hinsichtlich des 6. Buches besteht ein Echtheitsproblem. Das 5. Buch schließt nämlich mit der überraschenden Bemerkung des Verfassers, daß er die eben angekündigte Frage nach dem Unterschied der beiden innergöttlichen Hervorgänge und die Frage nach den Namen der göttlichen Personen, die den Gegenstand des nächsten Buches bilden sollen, tieferdringenden Geistern zur weiteren Erörterung überlassen wolle. Der Herausgeber stellt fest, daß der Stil und der Gedanke des 6. Buches eindeutig Richard als Verfasser erweisen, gibt aber zu, daß es in stilistischer und methodischer Hinsicht gegen die anderen Bücher abfällt und den Eindruck eines Entwurfes macht, an den der Verfasser nicht mehr die letzte Hand anlegen konnte. Das sei der Grund gewesen, warum er sich entschloß, es nicht der Öffentlichkeit zu übergeben und das Werk unvollendet mit dem 5. Buch abzuschließen. Nach seinem Tod sei das Buch, wahrscheinlich von seinem Amtsnachfolger Walter von St. Viktor leicht überarbeitet, mit den übrigen Büchern veröffentlicht worden. Dieser Sachverhalt deutet darauf hin, daß das Werk den letzten Lebensjahren Richards († 1173) angehört. Die Quellenuntersuchung bietet große Schwierigkeiten, weil Richard sehr wenig Zitate anführt. Im ganzen Werk finden sich nur vier ausdrückliche Väterzitate. Dabei ist aber sicher, daß Einflüsse aus verschiedenen Richtungen auf den Verfasser einwirkten. Der Herausgeber weist Einflüsse des zeitgenössischen Intellektualismus (Anselm von Canterbury, Abaelard), der augustinischen Trinitätsspekulation, der neuplatonischen Strömung und besonders seines Ordensgenossen Achard von St. Viktor nach, dessen Trinitätstraktat erst vor einigen Jahren von M. Th. d'Alverny aufgefunden wurde. Die breite handschriftliche Überlieferung spiegelt das hohe Ansehen wider, das das Werk Richards in der Theologie des Mittelalters genoß. Der Herausgeber zählt insgesamt 55 Handschriften auf, in denen das Werk ganz oder teilweise auf uns gekommen ist, darunter vier aus dem 12. Jahrhundert. Die älteren gehören dem französischen Raum an, die jüngeren hauptsächlich dem deutschen. Nach ihrer Textgestalt lassen sich drei Familien unterscheiden: 1. die viktorinische, 2. die Familie von Foucarmont, benannt nach der aus dem Zisterzienserkloster Foucarmont stammenden ältesten Handschrift dieser Familie, 3. die flämische Familie. Die Handschriften der drei Familien gehen auf einen gemeinsamen Archetypus zurück, der uns in dem aus St. Viktor stammenden Cod. lat. 769 der Bibliothèque Mazarine in Paris erhalten ist. Diese Handschrift, die von allen die älteste ist (letztes Viertel des 12. Jh.) und einen guten, wenn auch nicht fehlerlosen Text bietet, wurde als Grundlage der Edition genommen. In einem ersten Apparat werden die bedeutsameren Varianten notiert; in einem zweiten Apparat werden Quellen und Parallelen aus anderen Werken Richards oder aus zeitgenössischen Werken in reicher Auswahl angegeben. Zu den üblichen Verzeichnissen der Handschriften, der Zitate und der Namen der angeführten Autoren tritt eine sehr ausführliche »table idéologique« der hauptsächlichsten lateinischen Wörter, die der ideengeschichtlichen Erforschung und Auswertung wertvolle Dienste leisten kann.

Ich vermisse eine Bibliographie, in der die in den Anmerkungen der Textausgabe unvollständig angeführte Literatur, wenigstens soweit sie sich auf Richard unmittelbar bezieht, zusammengestellt sein sollte. Der Apparat hätte dadurch entlastet werden können. Wünschenswert wären auch einige Angaben über die Anlage der Edition gewesen. Bei dieser Gelegenheit hätte gesagt werden können, auf welche Handschrift sich die im 2. Apparat häufig wiederkehrenden Folio-Angaben zu verschiedenen theologischen Opuscula Richards beziehen. Durch mühsamen Vergleich mit der vorausgehenden Handschriftenbeschreibung kann der Leser herausfinden, daß der aus St. Viktor stammende Cod. lat. 14519 der Pariser Nationalbibliothek gemeint ist. Die Bemerkung über den übertriebenen Realismus des Gilbert de la Porrée (S. 21) läßt sich nach den neueren Untersuchungen über die Lehre Gilberts nicht mehr aufrechterhalten. Das Erscheinungsjahr der Sentenzen des Petrus Lombardus ist zu früh (1151) angesetzt (S. 11). Die Aussage, daß die Diskussion zwischen Abaelard und dem hl. Bernhard aus den letzten Lebensjahren Bernhards datiert (S. 12), ist zu ungenau, da Bernhard die Verurteilung Abaelards auf der Synode zu Sens (1140) um 13 Jahre überlebte. Die Ausgabe von 1518 besorgte Jacques (nicht Jean) Merlin (S. 73). – Diese kritischen Anmerkungen, die nur Un-

wesentliches betreffen, wollen den hohen wissenschaftlichen Wert der neuen Ausgabe in keiner Weise herabsetzen. Jeder Mediävist wird dem Herausgeber für seine mühevolle und sorgfältige Arbeit dankbar sein.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß in der Reihe der »Textes philosophiques du Moyen Age« im gleichen Jahr (1958) als 5. Band ein weiteres Werk Richards von St. Viktor, der Liber exceptionum, in einer kritischen Neuausgabe erschienen ist, herausgegeben von J. Chatillon.

Eichstätt Ludwig Ott

Moraltheologie

Wolff, Konrad, *Psychologie und Sittlichkeit.* Stuttgart, Klett, 1958. 8°, 274 S. – Ln. DM 15,50.

»Der Sündenfall des modernen Menschen ist psychologischer Natur« (S. 272). Wenn K. Wolff mit dieser Feststellung recht hat und wir möchten ihm recht geben, dann erhellt aus dieser Tatsache die Bedeutung des hier behandelten Themas. Durch seine im wesentlichen richtige Bestimmung des Verhältnisses von Psychologie und Sittlichkeit unternimmt es Wolff, die Psychotherapie aus ihrem anfänglichen und vielfach auch heute noch nicht überwundenen Psychologismus herauszuführen. Diese vermittelt nur da seelische Gesundung, wo sie einen offenen Blick für das Sittliche besitzt und den Patienten zur sittlichen Entscheidung befähigt und führt.

An Hand eines erschütternden Beispieles zeigt Wolff das Ineinander von Neurose und Sittlichkeit im konkreten Leben. Anschließend tut er dar, daß Ethisches nicht aus Psychischem abgeleitet werden kann und daß der methodischen sittlichen Abstinenz der älteren Psychoanalyse doch ein heimliches Teil-Ethos der vitalen Lebenserfüllung zugrundeliegt. Dieses muß in ein Ethos des Gesamtmenschlichen, vor allem des Personalen eingeordnet werden. Das geschieht, wo sich der Neurotiker im Lauf des psychotherapeutischen Vorgangs zu seinen bewußtgemachten Seeleninhalten bekennt und dafür persönliche Verantwortung übernimmt. Dabei wird besonders auf die hohe Bedeutung der personalen Kommunikation mit dem Therapeuten hingewiesen.

Anschließend behandelt Wolff das Problem des Bösen. Letzteres kann nach Wolff nie Gegenstand eines freien personalen Aktes sein. Es verbleibt im Psychischen. Die Mächte des Bösen versuchen den Menschen zu psychisieren und damit den personalen Kern (mit seiner sittlichen Verantwortlichkeit) auszuschalten.

Recht gut wird sodann der Begriff des »Schattens« geklärt. Den Schatten »annehmen« heißt, die in ihm gegebenen und dann bewußt gemachten seelischen Tatbestände in ihrer Tatsächlichkeit, aber nicht in ihrem Forderungscharakter annehmen und in die persönliche Verantwortung einbeziehen. – Endlich wird das Über-Ich als Psychisierung und damit Pervertierung des Sittlichen aufgewiesen (seine notwendige Übergangsfunktion in der Entwicklung des kindlichen Gewissens kommt dabei nicht zur Sprache).

Ausführlich beschäftigt sich der Vf. mit dem Traum. Dieser trägt keinen sittlichen Charakter, denn er ist Bild. Dessen Bedeutsamkeit muß so »angenommen« werden, daß die sich daraus ergebenden sittlichen Forderungen bejaht werden.

Ein wertvolles Schlußkapitel beschäftigt sich mit der Psychologie des Vorsatzes, dessen notwendige Erfolglosigkeit da einleuchtend gemacht wird, wo er nur ein rationales Produkt zur Ich-Sicherung und Ich-Geltung ist. Erst wenn durch die Bejahung der Wert-Wirklichkeit außerhalb des Ich wirkkräftige Bilder (= Motive) gewonnen werden, erhält der Vorsatz die nötige Kraft zur sittlichen Verwirklichung.

Abschließend wird nochmals festgestellt: Weil der Sündenfall der Moderne im Psychologismus liegt, muß die Psychotherapie über die bloße Psychologie hinausgreifen und den Menschen zur sittlichen Entscheidung und damit zu seinem personalen Kern führen. Dadurch wird die verhängnisvolle Spaltung von Psyche und Sittlichkeit überwunden. –

Diese Grundthese Wolffs ist zweifelsohne richtig und erhält durch die kenntnisreichen scharfsichtigen Ausführungen des Buches überzeugende Gewalt. Indem so die anthropologische (und schließlich theologische) Ausrichtung aller Therapie einleuchtet, wird freilich auch sichtbar, daß man bei der Auswahl des Psychotherapeuten auf die Frage nach seinem Verständnis für das Transpsychische, für Metaphysik, Ethik (und Theologie) nicht verzichten kann.

Da wo Wolff auf ethische Tatbestände eingeht, bringt er eine Fülle origineller und interessanter Darlegungen, ermangelt freilich oft der letzten Klarheit. Es können hier nur einige wenige Andeutungen über Punkte gemacht werden, die der Klärung, bzw. Richtigstellung bedürfen.

In seiner Abhängigkeit von Scheler und wohl auch von einem unausgesprochenen reformatorischen Pessimismus hinsichtlich der menschlichen Natur (welch glückliche

Inkonsequenz ist seine These, daß das Gute im Menschen stärker sei als das Böse! (offenbart sich eine mangelnde Klarheit in Bezug auf die ontologische Fundierung des Sittlichen. Das zeigt sich auch, wenn das Wesen des Sittlichen in der Wertantwort auf das mitmenschliche Du gesehen wird. Dieses ist doch nur ein Ausschnitt aus der uns verpflichtenden Wertwirklichkeit, die im Du Gottes gipfelt und hier wirklich den resposorischen Charakter des Sittlichen fordert.

Dieser Mangel verhindert aber glücklicherweise nicht, daß die innere Ausrichtung der Psychotherapie auf das Sittliche erkannt und die Unmöglichkeit und Unfruchtbarkeit eines Psychologismus aufgewiesen wird, wie er sich etwa in Erich Neumanns »Neuer Ethik« kund getan hat.

Zu optimistisch dürfte Wolff den Traum beurteilen. Daß jeder Traum eine existenzielle Bedeutsamkeit hat, ist nicht ein Apriori, sondern eine unbewiesene Hypothese. Ebenso bedeutet es kein echtes Apriori, daß im Traum ein »vollkommenes Bild« gegeben sei. Gerade auch nach den sonstigen Anschauungen Wolffs muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß sich im Traum auch die Mächte des Bösen bemerkbar machen.

Diese Ausstellungen werden vielleicht in ihrer allzu knappen Fassung dem Autor nicht ganz gerecht. Sie sollen zeigen, wie notwendig, aber auch wie wertvoll für den Moraltheologen eine lebendige, kritische Auseinandersetzung mit diesem bedeutsamen Werke ist. –

Auf dem Klappentext des Buches ist zu lesen: »... wird hier zum ersten Male dem Wesen und den Erscheinungsformen der Sittlichkeit nachgegangen und ihre grundlegende Bedeutung für den Menschen überhaupt aufgezeigt.« Eine solche Albernheit sollte sich ein so ernst zu nehmender Autor wie Konrad Wolff nicht gefallen lassen.

München Richard Egenter

Rotsch, Otto. *Die unvollkommene Ehe.* Die Grundlagen zu ihrer Beurteilung. Wien–Stuttgart, Braumüller, 1957. 8°, 103 S. mit 24 Abb. – Kart. DM 7,50.

Für die Beratung künftiger Ehepartner und die Behandlung von Ehekrisen bietet diese kluge Schrift eines Wiener Rechtsanwalts wertvolle Aufschlüsse. Rotschs Grundthese ist, daß die Qualität und die Chancen einer Ehe durch drei innere Vorgegebenheiten geradezu nach der Weise eines Naturgesetzes bestimmt sind, so daß äußere Faktoren wie Kinder, Alter, finanzielle Verhältnisse usw. nur eine erleichternde oder erschwerende, aber keine entscheidende Bedeutung besitzen. Das Schicksal einer Ehe ergibt sich erstens aus dem Verhältnis, in dem die »Wesenskerne« der Gatten zueinander stehen, d. h. wie weit die Werte- und Interessenwelt der beiden sich deckt, bzw. eine gegenseitige Bejahung finden kann. Dazu kommt als zweiter Faktor das beiderseitige Niveau. Ist dieses stark verschieden, wird der niveauhöhere Teil unerfüllt bleiben und die Ehe krisenhaft erleben. Drittens ist die konkrete Sexualität der Partner zu nennen, die so gelagert sein muß, daß die Gatten zusammen den männlichen und den weiblichen Pol realisieren, wobei es gleichgültig ist, wie sich die beiden Pole auf die Partner in concreto verteilen.

Unter Berücksichtigung dieser Grundfaktoren kann nach Rotsch jeder Mensch zu einer glücklichen Ehe kommen. Nach diesen bestimmt sich die Ergiebigkeit des Kompromisses, der nun einmal in fast allen Ehen geschlossen werden muß, und die Prognose für die Bewältigung von Ehekrisen. Wenn der Vf. darauf hinweist, wie wichtig das gegenseitige Sich-verstehen und Sich-bejahen nicht nur für die Ehe, sondern auch für die leiblich-seelische Gesundheit der Gatten ist, so läßt er damit in sehr lebensnaher Weise die Bedeutung des mutuum adjutorium erkennen, das unsere Moraltheologie zwar als sekundären Ehezweck zu nennen, aber meist nicht eingehender zu würdigen pflegt.

So wertvoll die Darlegungen Rotschs sind, es haftet ihnen doch eine zu naturalistische und utilitaristische Betrachtung der Ehe an. Mag sein, daß die genannten drei Grundfaktoren eine unüberschreitbare Grenze für jede Ehe setzen. Aber die Ehe wird durch die drei Grundfaktoren noch nicht gut oder schlecht, sondern erst durch die Art und Weise, wie innerhalb dieser Grenzen die ehelichen Aufgaben sittlich-religiös bewältigt werden, sei es nun mehr oder weniger leidvoll und mühsam. Auch die subjektiv unglückliche Ehe bleibt ein Sakrament und ist heilsbedeutsam. Es geht nicht an, mit Rotsch geradezu vom Staat zu fordern, daß er Ehen, die nach den Grundfaktoren eine sehr ungünstige Prognose bieten, trenne, so daß Partner, denen das weltanschaulich möglich ist, eine Ehe mit besserer Prognose schließen können. Wir vermögen dem Vf. auch nicht zu folgen, wenn er (nach einem dankenswert reichen Überblick über die in den verschiedenen Staaten geltenden Ehescheidungsgründe) das Verschuldungsprinzip zurücktreten lassen will zugunsten einer Berücksichtigung der genannten Grundfaktoren, durch deren ungünstige Lage nach ihm erst Zerrüttung und Eheverfehlungen veranlaßt werden. Der Mensch ist im Normalfall auch in seiner Ehe nicht das Produkt von inneren oder äußeren Faktoren, sondern zur verantwortlichen Entscheidung gerufen.

München Richard Egenter

Doms, Herbert, *Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit.* Köln, Verlag Wort und Werk, [1959]. 8°, 38 S. – Brosch. DM 1,80.

Herbert Doms behandelt in dieser Studie, die methodisch vorbildlich naturwissenschaftliche Erkenntnisse philosophisch und theologisch auswertet, nur die Rolle der Sexualität für die menschliche Person. Ihre Bedeutung für die Fortpflanzung bleibt ebenso unberücksichtigt wie das Problem der Ehegüter. Gerade in dieser Beschränkung erscheint uns die knapp und dicht geschriebene Broschüre von hohem Wert. Der Verfasser geht von den biologischen Gegebenheiten aus und zeigt, daß schon bei den höheren Tierarten die Realisierung der sozialen Beziehungen, bes. derjenigen, die der Fortpflanzung dienen, zugleich die höchstmögliche Ausgestaltung des einzelnen Tieres bewirken. Beim Menschen erfolgt die sinnvolle Integration des ganzen Lebens vom Geiste her. Hinsichtlich der Sexualität gelingt das aber nur, wo die sinnlich-seelische Sphäre des Eros die nötige Beachtung und Pflege findet. Geschieht das, dann ist in der selbstlos liebenden Hingabe an das göttliche und das mitmenschliche Du eine menschenwürdige Integration der Sexualität möglich, die sowohl den ehelichen wie den jungfräulich lebenden Menschen in gelöster Männlichkeit, bzw. Fraulichkeit leben und wirken läßt. Dann erst gewinnen auch die dem sexuell-erotischen Bereich entnommenen biblischen Analogien für die letzten religiösen Geheimnisse ihre volle Bedeutung.

Natürlich können in dieser knappen Darlegung nicht alle einschlägigen Fragen besprochen werden. So bedürfte es etwa der behutsamen Überlegung, wie in einer auf die religiöse Jungfräulichkeit ausgerichteten Erziehung die sinnlich-seelische Erossphäre in zuchtvoller Pflege zwischenmenschlicher Beziehungen »realisiert« und einer gesunden Integration der Sexualität dienstbar gemacht werden können. Aber das, was Doms bietet, ist wertvoll genug. Seine Studie hilft in ihrer Klarheit und tiefen Gläubigkeit manche Verirrungen in der aszetischen Literatur der Vergangenheit korrigieren und verhängnisvolle Fehlentwicklungen vermeiden, so daß die Ideale christlicher Jungfräulichkeit und christlicher Ehe ohne Verkrampfung und Angst froh bejaht und verwirklicht werden können.

München Richard Egenter

Hörmann, Karl, *Handbuch der christlichen Moral.* Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1958. 8°, 374 S.— Ln. DM 16,—.

Der bekannte Wiener Moraltheologe legt hier eine katholische »Laienmoral« vor, der man gerne warme Anerkennung zollt. Hier wird nicht nur ein verdünnter Aufguß des traditionellen moraltheologischen Handbuches für Beichtväter geboten. Zwar folgt der Verfasser im allgemeinen der Einteilung, die sich in den deutschen moraltheologischen Lehrbüchern weitgehend durchgesetzt hat; aber die Darlegung erscheint dann doch ganz dem ins Auge gefaßten Leserkreis angepaßt. In der Auswahl des Stoffes, in der einfachen und klaren Begriffsfassung, sowie durch die ausgiebige Auswertung der Heiligen Schrift und der Väter wird dem Leser ein verlässiges und schönes Bild des christlichen Ethos geboten. Auch der Priester wird in diesem Werk eine dankenswerte Hilfe für seine homiletische und katechetische Arbeit erblicken.

Natürlich kann man hinsichtlich der Auswahl des Gebotenen, hinsichtlich der Schwerpunktverteilung usw. bei einer so knappen Übersicht über das sittliche Leben des Christen im einzelnen häufig verschiedener Meinung sein. So sähe man gerne die Rolle der Metanoia im Anschluß an das Neue Testament stärker betont, weil dadurch der heilsgeschichtliche Aspekt der christlichen Ethik gegenüber der mehr statisch-zeitlosen Denkweise der klassischen griechischen Ethik hervorträte. Ob nicht auch in einer christlichen Ethik die grundlegende Bedeutung der Demut, die Rolle des Glaubens als religiösen Aktes und der Klugheit hätten stärker betont werden können? Zu überlegen wäre auch, ob man die Sakramente nicht zweckmäßiger im allgemeinen Teil bringen würde, um ihre alles umfassende und durchdringende Funktion im christlichen Leben sichtbar zu machen. Bei der Behandlung des geistigen Lebens würde man es begrüßen, wenn neben dem Intelektuellen und Moralischen auch das Emotionale ausgiebiger zur Sprache käme, etwa die Rolle der Freude im Christenleben und die Bedeutung des Schönen, bes. der Kunst für das Ethos. Endlich sollte man Scham und Schamhaftigkeit nicht nur dem Sexualbereich zuordnen (Scheler!). – Etwas knapp ist die Sozialethik ausgefallen. In einer Moral für christliche Laien dürfte das Berufsleben, ferner der Bereich der Wirtschaft und der Politik ruhig ausführlicher zu Worte kommen. Freilich bieten die reichlichen und gut ausgewählten Literaturangaben einen gewissen Ausgleich.

Alle diese Ausstellungen wollen die warme Empfehlung des Buches nicht einschränken, sondern seiner Vervollkommnung in künftigen Auflagen dienen.

München Richard Egenter

Kirchenrecht – Kirchengeschichte

Eichmann, Eduard – Mörsdorf, Klaus, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici.* 3 Bde., 9. verbesserte Aufl., Paderborn, Schöningh, 1958/59.

I. Bd.: Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht. Gr.-8°, 556 S. II. Bd.: Sachenrecht. 511 S. III. Bd.: Prozeß- und Strafrecht. 504 S. Je Band in Buckram DM 26,—; brosch. DM 22,—. Theologenausgabe DM 22,50.

Die Kodifikation des kanonischen Rechts, die nunmehr an der Schwelle ihres fünften Jahrzehnts steht, hat die systematische Forschung mächtig belebt. Bei aller konservativen Haltung, die dem kanonischen Recht wie der Kanonistik eigen ist, darf man von einer Neugeburt der kanonistischen Rechtssystematik sprechen. Das von Eduard Eichmann im Jahre 1923 begründete Lehrbuch des Kirchenrechts ist lebendiger Ausdruck dieser Entwicklung. Auch die vorliegende 9. Auflage bemüht sich darum, den neuesten Stand der kanonistischen Forschung zu vermitteln und neuen Einsichten den Weg zu bereiten. Mit der Belebung der systematischen Forschung ist auch die kirchliche Gesetzgebung in Fluß geraten. Viele Fragen verlangten eine authentische Antwort des Gesetzgebers, und auf manchen Gebieten machten die Bedürfnisse der Zeit neue Gesetze notwendig, die das Recht des CIC ergänzen und teils auch abändern. Ich war bestrebt, alle Erklärungen und Neuerungen, die sich auf das Recht der Lateinischen Kirche beziehen, lückenlos zu erfassen und in das System des CIC einzuarbeiten, und habe bei der Darstellung des kanonischen Rechtssystems wie bisher den wichtigeren Fragen des Teilkirchenrechtes, des Konkordats- und des Staatskirchenrechtes, besonders Deutschlands und Österreichs, meine Aufmerksamkeit gewidmet. Im Zuge der Kodifikation des ostkirchlichen Rechtes sind inzwischen das Eherecht, das Prozeßrecht, das Vermögensrecht, das Ordensrecht, wichtigere begriffliche Abgrenzungen und zuletzt das Verfassungsrecht in besonderen Gesetzen veröffentlicht worden. Diese Teilkodifikationen lehnen sich weitgehend an den CIC an und laden damit zu rechtsvergleichenden Betrachtungen ein, die jedoch auf das Notwendigste beschränkt werden mußten. Das ostkirchliche Verfassungsrecht, das sich durch die Einrichtung des Patriarchenamtes und die Bewahrung synodaler Elemente von dem Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche bedeutsam abhebt, wurde stärker berücksichtigt, weil es zur theologischen Allgemeinbildung gehören dürfte, das Verfassungsrecht der ostkirchlichen Gemeinschaften wenigstens in den Grundzügen zu kennen.

Für den ersten Band weise ich besonders hin auf die Darlegungen über den Begriff des Kirchenamtes und die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich. In der Theologie spricht man vielfach von »Amt« in einem Sinne, der mit dem rechtlichen Amtsbegriff nichts gemein hat. Dies zeigt sich insbesondere in der für die Lehre von den Ämtern Christi und der Kirche grundlegend gewordenen Unterscheidung zwischen Priester-, Lehr- und Hirtenamt. Man ist sich dabei kaum bewußt, daß es sich bei dieser aus der protestantischen Theologie stammenden Dreiteilung um verschiedene Aufgaben und Dienste, aber nicht um Ämter im Rechtssinne handelt. In der gesetzlichen Begriffsbestimmung des Amtes (c. 145 § 1) heißt es, die Übertragung eines Amtes bringe eine Teilhabe an der Kirchengewalt, sei es der Weihe- oder der Hirtengewalt, mit sich. Hier wird ein für das Kirchenamt grundlegender Sachverhalt verkannt; denn das Amt ist eine Einrichtung der Jurisdiktions-, nicht der Weihehierarchie. Die vorgenommene Unterscheidung zwischen Grundämtern, d. h. jenen Ämtern, aus denen sich das Gefüge der kirchlichen Organisationen aufbaut, und Hilfsämtern, deren Zuständigkeitsbereich durch das ihnen jeweils zugeordnete Grundamt bestimmt ist, dürfte geeignet sein, neues Licht in die Grundfragen des kirchlichen Ämterrechtes zu bringen und die Funktion, die der Rechtsfigur des Benefiziums zukommt, zu erhellen.

Ein kurzer Aufriß der begriffsgeschichtlichen Entwicklung der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich macht deutlich, daß es sich hier nicht um den Gegensatz von Rechts- und Gewissensbereich, sondern um verschiedene Ebenen handelt, in denen die Kirche tätig wird. Die Trennung zwischen Buß- und Gerichtsverfahren, in dem die Wurzel unseres Begriffspaares liegt, und die spätere Aufgliederung des inneren Bereiches in ein Vorgehen innerhalb des Bußsakramentes haben letztlich nur ein Ziel: die Spannungen zwischen Person und Gemeinschaft auszugleichen oder wenigstens zu mildern. Beide Fora sind Teilgebiete des Rechtsbereiches der Kirche.

Im zweiten Band sind durch die Gesetzgebung Pius' XII. vielfältige Änderungen notwendig geworden. Sie betreffen namentlich das Sakramentenrecht, insbesondere die Neuordnung der Karliturgie und der eucharistischen Nüchternheit. Im Eherecht wurde der Frage nach dem Verhältnis des in c. 1082

geforderten Mindestwissens zu dem in c. 1084 geregelten Rechtsirrtum über das Wesen der Ehe besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Im dritten Band wurde außer einigen Berichtigungen und Ergänzungen namentlich die Problematik des Ehrverlustes in der Kirche näher angegangen. Tatsächlicher und rechtlicher Ehrverlust sind verschiedene Arten einer Strafe. Die Rechtsminderung geht in dem einen Falle von unten und in dem anderen Falle von oben aus und gewinnt ihren Abschluß erst dadurch, daß Haupt und Leib in ihrem Urteil übereinstimmen und dieses gemeinsam vollziehen. Vom Wesensverständnis der Kirche her ist es abwegig, den rechtlichen Ehrverlust in einen äußeren Bezirk der Kirche zu verlagern, der mit der durch Wort und Sakrament begründeten Kirche nichts zu tun hat. Die innere Verwandtschaft mit dem Kirchenbann macht es de lege ferenda notwendig, den Ehrverlust unter die Beugestrafen einzureihen.

Papst Johannes XXIII. kündigte in einer Ansprache, die er am 25. Januar 1959 vor den in Rom anwesenden Kardinälen im Kloster St. Paul vor den Mauern gehalten hat, die Abhaltung einer römischen Diözesansynode und eines ökumenischen Konzils an und sprach dabei von einer erwünschten und erwarteten Anpassung des Codex Iuris Canonici, welche die synodalen Vorhaben begleiten und krönen soll. Anlaß hierzu gab dem Papst die bevorstehende Veröffentlichung eines Codex Iuris Canonici für die Ostkirche. Wie weit dabei die Vorstellungen für eine Anpassung des lateinischen CIC gehen, ist zur Zeit noch nicht abzusehen. Es versteht sich von selbst, daß die in den amtlichen Erklärungen zum CIClat. zu Ausdruck gekommene Rechtsentwicklung in das Gesetzbuch eingebaut wird. Auch die vielseitigen Probleme, die im Zuge der Kodifikation des ostkirchlichen Rechtes aufgetreten sind, dürften einen nachhaltigen Einfluß auf die Anpassung des CIClat. haben. Die Wünsche, die der Kanonist an eine Anpassung des CIClat. zu stellen hat, greifen indessen weit darüber hinaus. Neben einer gründlichen Bereinigung der kirchlichen Rechtssprache und einer besseren Systematik des Gesetzes im Großen wie im Kleinen dürfte die Zeit reif geworden sein, auch grundlegende Fragen des kanonischen Rechtes einer Ordnung zuzuführen, die dem derzeitigen Stand der wissenschaftlichen Forschung entspricht.

(Selbstanzeige des Herausgebers)

Burg, André Marcel, *Marienthal* (Alsace). Histoire du couvent et du pélerinage sous les Guillelmites, les Jésuites et le Clergé séculier. Phalsbourg, Imprimerie Franciscaine, 1959. Gr.-8°, 302 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Die Geschichte einer Wallfahrt, die von Bonifaz IX. einstens mit der nach Einsiedeln auf die gleiche Stufe gestellt wurde und 1957 ihren 700jährigen Bestand feiern konnte, wäre schon an sich einer Darstellung wert. Dazu kommt aber noch die Tatsache, daß diese Wallfahrt zuerst von den Wilhelmiten betreut wurde, über die wirklich wenig zuverlässige Darstellungen vorhanden sind. Deshalb nimmt man das Buch über die Geschichte und Geschicke des elsässischen Muttergottesheiligtums mit Interesse zur Hand und wird nicht enttäuscht. Zwar ist die Darstellung nicht in jenem aszetisch-trockenen Ton wissenschaftlicher Nüchternheit gehalten, sie ist volkstümlich, setzt sozusagen keinerlei geschichtliche Kenntnisse voraus, ist reich gegliedert und mit Initialen, Kartenskizzen, Wappenschildern, Votivbildern und Fotos aller Art geschmückt. Aber der Inhalt ist äußerst zuverlässig. Quellen und Literatur samt der Ikonographie werden am Schluß der Monographie bis ins einzelne beschrieben und wurden gründlich ausgewertet, darunter auch entlegene handschriftliche Quellen. So ein spätmittelalterliches Manuskript aus Cambrai, das seltene und wertvolle Nachrichten über den Orden der Wilhelmiten vermittelt, und die Jahresberichte der Jesuiten, auch jene, die in Rom liegen. Deshalb kann man sich vertrauensvoll der Schilderung überlassen, die von der Wilhelmitengründung über die Schöne Madonna, deren Wallfahrt um 1400 unter dem Protektorat des Markgrafen von Baden stand und der bald eine Pietà beigesellt wurde, in die Reformationswirren hineinführt. Damals verkaufte der letzte Mönch von Marienthal das Kloster an die Stadt Hagenau und schloß sich der Reformation an. Das Kloster wurde schließlich der Georgs-Pfarrei dort inkorporiert. Als die Jesuiten nach Hagenau kamen, übertrug ihnen 1617 der Straßburger Bischof die Pflege der Wallfahrt, die nun ihrem Höhepunkt entgegen ging. Über 24000 Kommunionen 1723 und 1761 und die kostbaren Votivgeschenke der Königin von Frankreich sprechen eine deutliche Sprache. Es kam die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, die revolutionäre Epoche mit dem verzweifelten Kampf des gläubigen Volkes um sein Heiligtum, die Wiederherstellung von Marienthal als Priesterheim und der Neuaufschwung bis zu dem Marianischen Jahr 1954. Das Ganze ist eine vorbildliche Verbindung von Klostergeschichte und Chronik geworden auch mit volkskundlich interessanten Einzelheiten über Mariensamstag, Feier der 7 Freuden Mariens, Ablutionswein u. a. Eine Frage ist vielleicht am Schluß erlaubt: Warum wurde das Buch ausschließlich in französischer Sprache geschrieben? Noch bei

den Feierlichkeiten von 1866 hielt selbst Kardinal Mathieu nach der Festpredigt von Bischof Ketteler eine deutsche Ansprache. Die Wallfahrer aus der Pfalz und aus Baden, dessen Markgraf wahrscheinlich das Wallfahrtsbild geschenkt hat, hätten dann einen leichteren Zugang zu dieser reichhaltigen und wertvollen Geschichte des immer noch von ihnen vielbesuchten Heiligtums.

München Hermann Tüchle

Die Psychomachie des Prudentius. Lateinisch-deutsch. Eingeführt und übersetzt von Ursmar Engelmann. Basel–Freiburg-Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, 96 S. und 24 Bildtafeln. – Pappbd. DM 16,—.

Der Kampf um die Seele, der in der Seele ausgefochten wird, ist nicht bloß ein literarisches Thema, er ist ein existentielles Problem des christlichen Menschen. Darum wird auch eine hohen Ansprüchen wahrhaft genügende Wiedergabe einer, und zwar der ersten Dichtung darüber, des altchristlichen Poeten Prudentius Klemens mehr als nur ein literarhistorisches Interesse wecken. In seiner Psychomachia kämpfen nicht Teufel und Engel auf dem Schachbrett der Seele; hier sind die Schachfiguren selber noch lebendig und treten zum Streit gegen einander an: der Glaube, die Keuschheit, die Geduld, die Demut, die Mäßigung, die Barmherzigkeit und die Eintracht. Die Reihe der Gegner führt an der Glaube an die alten Götter. Ihm folgt die Unzucht, der Zorn, die Hoffart, die Üppigkeit, die Habsucht und die Zwietracht. Der Glaube aber vollendet den Sieg der Eintracht und baut einen Tempel für den wiederkommenden Herrn. »Denn was nützt es, die irdische Schlachtreihe der Laster mit dem Schwert vertrieben zu haben, wenn der Menschensohn von seiner himmlischen Burg herab kommt . . . und der schimmernde Tempel fehlt?«

Die gründliche Einleitung und verständnisvolle Einführung in die Gedankenwelt des Dichters, die flüssige Übersetzung in eine saubere Prosa, die dem unserem heutigen Sprachempfinden fast unmöglichen Hexameter des Originals mit Recht vorgezogen wird, schrieb der Prior von Beuron, P. Ursmar Engelmann. Der lateinische Text ist wohl der unserer besten Ausgabe im CSEL 61, jedenfalls nicht der Text der St. Gallener Handschrift 135, wie sich ja schon aus dem Vergleich der ersten Zeile des Werkes mit den Fotos ergibt. Diese Bildtafeln aber, es sind nicht weniger als 24, machen die Eigenart der vorliegenden Prudentius-Ausgabe aus. Mit umfassender Kenntnis anderer St. Gallener Buchillustrationen weist E. sie eindeutig der Schreibschule des Klosters zu. In 20 Illustrationen wird der Kampf auf Leben und Tod zwischen Tugend und Laster dargestellt. Als bebilderte Handschrift ist dieser Codex keine Seltenheit; wohl aber ragt er hervor durch die Knappheit und eindrucksvolle Lebendigkeit seiner Darstellungen, die ihrerseits wiederum das Entweder-Oder in diesem Kampf nachdrücklich unterstreichen. Die St. Gallener Handschrift ist nur einer, freilich ein besonders beredter unter Hunderten von Zeugen für die Fernwirkung des Prudentius. Bis in die geistlichen Spiele des Barocks stellt sie E. fest. Dann freilich verstand man die Allegorie dieser Dichtung nicht mehr. Es scheint heute ein neuer Zugang zu solch verhüllender und doch wieder offenbarender Darstellung offen zu sein. Zur Einleitung nur eine Bemerkung. Ist der Tod des Prudentius in Spanien so gewiß, nachdem man 1952 im italienischen Tortosa sein Grab gefunden haben will (Riv. di Archeologia Cristiana 33, 1957, 197–202)?

München Hermann Tüchle

Schreiber, Georg, *Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes.* (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. 11.) Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1959. Gr.-8°, 283 S. – Ln. DM 23,—.

Erstmals hat sich Adolf Franz in seinen bekannten Standardwerken mit den verschiedenen Wochenzyklen quellenmäßig befaßt. Seine Darstellung fußt vor allem auf den offiziellen Liturgiebüchern und den Synodalbeschlüssen, während die Urkunde, die Niederkirche, besonders die Quellengruppe der Gallia Christiana, nicht berücksichtigt werden. In dem Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens von Bächtold – Stäubli fehlt eine tiefere Ergründung der Wochentage nach der Seite der Liturgie und des Volksreligiösen ganz und gar. Einiges Material zum Antonius-Dienstag und zu den goldenen Samstagen stellten Beda Kleinschmidt und Stephan Beissel bereit. Eine Zusammenfassung war bisher nicht vorhanden. G. Schreiber legt diese Zusammenschau der bisherigen Ergebnisse vor, bereichert sie aber durch so viele Details, daß sich ein farbenprächtiges Mosaikgefüge ergibt, aus dem jedoch trotz der zunächst fast verwirrenden Mannigfaltigkeit einige sich festigende Grundlinien und bestimmte Lebensordnungen meisterhaft herausgearbeitet werden. Hierher gehören zunächst die Einwirkungen der kultisch erlebten Wochenreihe auf das Patrozinium und auf die Gestaltung der Umgänge, auf die Vornahme der Wallfahrt und auf das Erlebnis der kultisch empfundenen Nacht. Dazu treten die Beziehungen zum Genossenschaftswesen, sei es zu den Orden oder zu

weltlichen Gilden und Zünften. In ein ganz neues Licht rückt durch Schreibers Forschungen die abgabenrechtliche Seite der Wochentage. Es eröffnen sich neue Ausblicke auf die Haltung der mittelalterlichen Grundherrschaft und des Eigenkirchenzeitalters. Wohin man sieht, berühren sich die Wochentage mit Strömungen der religiösen, aber ebenso des gesamtkulturellen Lebens. Sowohl die liturgiewissenschaftliche als auch die volkskundliche und rechtshistorische Forschung wird künftig stärker auf die von Schreiber aufgezeigten Zusammenhänge achten müssen.

Nicht weniger wertvoll sind die aus den Ergebnissen gewonnenen Ausblicke und entsprechenden Forschungsaufgaben. Es will ernst bedacht sein, wenn Schreiber eindringlich betont, daß der deutsche Sprachraum liturgiegeschichtlich gesehen noch einer umfassenden Aufbereitung bedürfe und daß die Proprienforschung, die Litaneiforschung, die Durcharbeitung der Hymnen und Responsorien, der Patrozinien u. a. intensiviert werden müsse. Schreiber fordert darum eigene Professuren für Liturgiewissenschaft, die unter mehr als einer Rücksicht notwendig seien: »Dabei würde von der Liturgiegeschichte die Geschichte der Frömmigkeit und der Volksfrömmigkeit wesentlich bereichert. Der deutsche Beitrag, der noch weitgehend geleistet werden müßte, wäre geeignet, den Vergleich mit den Ergebnissen der romanischen Forschung stärker zu besorgen. Erst eine Gegenüberstellung ermöglicht es, die Abhängigkeit näher zu bestimmen und Eigenes im heimischen Volkstum stärker herauszustellen.«

In einigen Aufstellungen kann ich dem Vf. nicht beipflichten. Bei der Erwähnung staatlicher und kirchlicher Gesetze zum Schutz des Sonntags beruft sich Schreiber im Anschluß an Höffner (Festschrift Müncker) auf L 11 Cod. Omnes iudices 3,12 (Corpus iuris civilis), wonach Kaiser Leo I. es abgelehnt habe, daß sein Namenstag an einem Sonntag gefeiert werde. An der Stelle ist von Namenstag keine Rede; ortus et natalis ist eine feststehende Redensart (vgl. Mar. Vict. Arr 3,12; 4,15), die im 5. Jahrhundert noch keinesfalls auf den Namenstag gedeutet werden darf. Gelegentlich besagt die Redewendung nichts anderes als den Regierungsantritt, gelegentlich den Regierungsantritt und den Geburtstag. – Die Ausführungen über das Fronleichnamsfest bedürfen der Ergänzung. Die endgültige Form des Fronleichnamsoffiziums stammt nicht von Thomas von Aquin. Erst Pius V. betitelte die bis dahin anonymen Lektionen der 2. Nocturn: Sermo S. Thomae Aquinatis. Ob Thomas Verfasser der Messe Cibavit ist, konnte bislang nicht sicher festgestellt werden. Es scheint, daß neben dieser Messe eine Zeitlang eine andere verwendet wurde, deren Gesangstexte und Gebete in einem päpstlichen Missale von Avignon erscheinen. – Im Schriftenverzeichnis wird Stephan Beissel anstatt J. Baur die Studie über die Spendung der Taufe in der Brixner Diözese zugesprochen. Der Aufsatz Browes über die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes ist im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft erschienen.

Freiburg i. Br. Walter Dürig

Volk, Paulus, *Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation.* III. Band 1654–1780. Siegburg, Respublica-Verlag, 1959. Gr.-8°, XIX und 423 S. – Brosch. DM 32,—.

Mit dem vorliegenden Bande sind die Texte der Bursfelder Generalkapitelsdekrete abgeschlossen. Es fehlt nur noch der Registerband. Mit diesem Werke haben die Bursfelder Studien des gelehrten Mitbruders ihre Krönung erhalten. R. P. Volk ist der Bursfeldforscher.

Dieser 3. Band zeigt so recht den Niedergang der Bursfelder Kongregation. Früher fand das Generalkapitel alle Jahre statt. Den Ausdruck »Capitilum annale« behielt man aber auch bei, als dies nicht mehr der Fall war. Auf den Zeitraum von 1654–1780, also 126 Jahre fallen 42 Kapitel; durchschnittlich hielt man es also nur noch alle 4 Jahre. Der Besuch des Kapitels durch die Äbte ließ im Laufe der Zeit beträchtlich nach. Schon das Kapitel von 1687,31 klagte, daß einige Äbte selten oder nie kommen oder gar frivole Entschuldigungen vorbringen; es bestimmte dann, man solle über solche die Exkommunikation verhängen. Das Kapitel von 1732 spricht von einer »notoria vilipensio« und das von 1780,5 erneuerte das Statut von 1700, daß die Äbte öfter als bisher kommen sollen, und erließ die Bestimmung, daß der Eid auf die Kongregation nicht mehr durch einen Stellvertreter geleistet werden könne. Zum Kapitel 1785 erschienen nur noch 5 oder 6 Äbte; viele waren freilich verhindert »ex defectu veniae quam Rmi. Ordinarii denegaverunt«. Demnach war es also die kirchliche Autorität selbst, die den Zerfall der Kongregation mit herbeiführte.

Verfassungsrechtlich ist bemerkenswert: Das Kapitel 1667,7 gebrauchte den Ausdruck »conventus formatus« (vgl. c. 488,5°). Die Wahl des Präsidenten betrachtete man als kanonische Wahl, aber i. J. 1774 wurde sie »viva voce« vollzogen. Die Bestellung der Kompräsidenten und Definitoren begegnet mit verschiedenen Ausdrücken: constituere, ordinare, eligere, nominare, subrogate. Ursprünglich lag wohl eine Ernennung durch

die vorhergehenden Präsidenten und Kompräsidenten vor, später aber ist ein Wahlrecht durch alle Kapitelsteilnehmer bezeugt, schon 1690 heißt es »cum omnibus votis«, 1754 »per pluralitatem votorum« und 1764 »unanimi Rmorum DD. suffragio«. Die Durchführung der Visitationsdekrete lag in der Hand der Visitatoren, die das visitierte Kloster nicht verlassen durften, bis ihre Anordnungen eingeführt waren (1658, 18; 1662,13). Die Abtswahl geschah bisweilen »secundum formam scrutinii compromisso mixti« oder »per scrutinium compromisso mixtum viva voce« (1690,2; 1692,21).

Den Rekurs an die höheren kirchlichen Oberen suchten die Äbte möglichst zu verhindern, indem sie bestimmten, man dürfe nicht an den Ordinarius oder Apostolischen Nuntius rekurieren »neglectis Visitatoribus aliisque Praesidibus Ordinis« unter der Strafe des Verlustes des aktiven und passiven Stimmrechts. Wer unter dem Vorwand der Appellation ohne Erlaubnis der unmittelbaren Oberen das Kloster verließ, zog sich die Strafe eines Flüchtlings zu (1663,12; 1667,12; 1670,21; 1676,19; 1692,9; 1700,17; 1706,28; 1754,13). Später verboten die Äbte den Rekurs an den Bischof oder Apostolischen Stuhl »auctoritate Ordinis« unter der Strafe der ipso facto eintretenden Exkommunikation und erklärten, »in casu succumbentiae carceri mancipetur omnique voto in perpetuum privatus maneat« (1685,29). Heute wundert man sich über diese Auffassungen der Äbte.

Einen weiteren Raum nehmen naturgemäß die liturgischen Bestimmungen ein. Eingehend beschäftigte die Kapitel die Herausgabe eines Caeremoniales, dessen Grundlage das der Mauriner bildete (1645,2; 1658,6; 1667,1; 1670,1; 1678,1; 1683,14f; 1685,23; 1687,1; 1689,14). Für die Nonnen schuf man einen Profeßritus (1687,29; 1690,13). Das Benediktusfest am 11. Juli nannte man »Commemoratio«; die Betitelung »translatio« lehnte man ab (1656,8; 1658,9). Neu eingeführt wurden in dieser Periode das Namen-Jesu-Fest, das Gedächtnis Allerseelen des Ordens und das Benediktusoffizium am Dienstag (1716,7; 1709,6; 1656,11). Die Rezitation des Offiziums B. M. V. kam allmählich außer Übung (1654,2; 1714,14). Das Kapitel 1722,5 verlangte für die Einführung eines neuen Festes die Erlaubnis des Präses. Auf eine würdige Feier des Choralgebetes drangen die Kapitel 1656, 3–6; 1658,9; 1777,12; aber das Kapitel 1774,13 klagte, daß in verschiedenen Klöstern das Opus Dei »valde inreverenter et negligenter« gefeiert werde und daß sich die Lektoren und Pastoren dem Chordienst zu entziehen suchen.

Bei den Klosterfrauen wünschten die Kapitel vor allem die Beobachtung der Klausurvorschriften. Aus dem Kapitel 1654,13 ist ersichtlich, daß es auch Klöster gab, in denen überhaupt keine Klausur bestand. Diese war aber entgegen den päpstlichen Weisungen wie auch in anderen Ländern keine päpstliche, sondern nur eine bischöfliche, d. h. der Bischof oder der Ordenskommisar erteilte die Dispensen (1663,12; 1676,17,21; 1685,14; 1692,17; 1696,19; 1699,9; 1700,17; 1704,7; 1706,10f.; 1764,11). Das Kapitel 1728,12 spendete aber einem Kloster auch ein besonderes Lob gewissenhafter Beobachtung der Klausur. Oft mußte das Kapitel die Nonnen mahnen, niemand ohne Erlaubnis des Kommissars zur Profeß zuzulassen (1654,8; 1656,12; 1667,4; 1676,16; 1680,24; 1699,16; 1704,3; 1706,12). Um die Klosterfrauen zur Zahlung der an die Kongregation zu leistenden Kontributionen zu zwingen, sahen sich manche Kommissare genötigt, die Erlaubnis zur Aufnahme nur dann zu erteilen, wenn die Taxe entrichtet war (1716,19; 1719,5). Der Kommissar war auch zur Äbtissinnenwahl zu laden und bei Beginn von Prozessen mußte er gefragt werden (1714,17; 1683,17). Ihm war Rechenschaft über die Temporalien abzulegen (1656,14; 1685,15; 1696,19; 1704,8; 1721,7). Für den Beichtvater hatten die Nonnen dem Profeßkloster desselben eine Belohnung zu geben (1770,10); auch dessen Nachlaß fiel dessen Kloster zu (1667,3; 1704,11). Bisweilen kam es auch vor, daß der Beichtvater die ganze Leitung des Klosters an sich zog, wogegen aber die Kapitel einschritten (1728,7; 1730,14). Beichten sollten die Nonnen bei den Ordensmitbrüdern (1680,21; 1748,10), aber auf die Beichte beim außerordentlichen Beichtvater mußten die Kapitel manchmal drängen (1678,6; 1730,18). Für die Verwaltung des Vermögens wurde bisweilen eigens ein Pater aufgestellt (1767,28; 1777,8; vgl. c. 535 § 1,2°). Auf genaue Beobachtung des Armutsgelübdes drangen die Äbte öfters; verboten wurden aber auch Geschenke am Namenstag der Äbtissin (1780,24). Die Führung des Titels Domicella oder »Fräulein« wurde natürlich abgelehnt (1683,18; 1704,13).

Die angeführten Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, welch reiches Material hier für die innere Ordensgeschichte geboten wird. Jeder Historiker, der die Geschichte eines zur Bursfelder Kongregation gehörigen Klosters schreibt, muß die Generalkapitelsrezesse benützen. Wieviel Material ist doch allein in den Totenroteln enthalten, wieviel auch in der Aufzählung der der Kongregation affilierten Geistlichen und Laien!

Neresheim Philipp Hofmeister OSB.

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Adam, Adolf, *Firmung und Seelsorge.* Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchungen zum Sakrament der Firmung. Düsseldorf, Patmos, 1959. 8°, 262 S.– Kart. DM 17,40; Ln. DM. 19,50

Anima. Vierteljahresschrift für praktische Seelsorge. XIV. Jahrgang, Heft 3, 1959. Olten, Walter, 1959. Gr.-8°, S. 193–288. – Einzelheft DM 4,—; im Abonnement DM 3,75.

Aristoteles, *Rhetorik.* Hrsg., übertragen und erläutert von Paul Gohlke. Paderborn, Schöningh, 1959. Kl.-8°, 272 S. – Engl. brosch. DM 14,50.

Aristoteles, *Über die Zeugung der Geschöpfe.* Hrsg., übertragen und erläutert von Paul Gohlke. Paderborn, Schöningh, 1959. Kl.-8°, 308 S. – Engl. brosch. DM 14,50.

Augustin, *La Cité de Dieu.* Übersetzt von G. Combès. (Oeuvres de Saint Augustin, 35.) Bruges-Belgique, Desclée de Brouwer, 1959. Kl.-8°, 570 S. – Ln. bfrs. 230.

Barbian, Ludwig, *Lächelnde Buddhas.* Menschen von heute. Trier, Zimmer, 1959. Kl.-8°, 160 S. – Kart. DM 1,90.

Die Beichte. Von der Gemeinschaft der Priester von Saint Séverin. Deutsch von Heinz Bauer. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959. Kl.-8°, 176 S. – Kart. DM 5,90; Ln. DM 7,80.

Benigar, Alexius, OFM, *Compendium Theologiae Spiritualis.* Romae, Secretaria Missionum O. F. M. ,1959. 8°, LXIX und 1319 S.– Preis nicht mitgeteilt.

Bitter, Wilhelm (Herausgeber), *Magie und Wunder in der Heilkunde.* Ein Tagungsbericht. Stuttgart, Klett, 1959. 8°, 177 S. – Ln. DM 12,80.

Blessing, Eugen, *Theodor Haecker.* Gestalt und Werk. Nürnberg, Glock und Lutz, 1959. Kl.-8°, 267 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Bopp, Linus, (Herausgeber), *Der Seelenführer.* J.-J. Oliers Theorie und Praxis der personalen Seelsorge. (Schriften zur Religionspädagogik und Seelsorge. Abt.: Klassiker der Seelsorge und Seelenführung. Bd. III.) Basel Freiburg Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, 95 S. – Kart. DM 7,80.

Breuning, Wilhelm, *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg.* (Trierer Theol. Studien, 10. Bd.) Trier, Paulinus-Verlag, 1959. Gr.-8°, XVI und 272 S. – Kart. DM 23,80.

Brugger, Walter, SJ, *Theologia naturalis.* Pullach bei München, Berchmanskolleg Verlag, 1959. Gr.-8°, XII und 464 S. – Kld. DM 14,50.

Buchheim, Karl, *Logik der Tatsachen.* Vom geschichtlichen Wesen der Schöpfung. München, Kösel, 1959. Kl.-8°, 295 S. – Ln. DM 14,80.

Die christliche Erziehung der Jugend. Enzyklika »Divini illius magistri« von Pius XI. Lateinischer und deutscher Text. Eingeleitet und mit textkritischen Anmerkungen versehen von Rudolf Pfeil. Basel Freiburg Wien, Herder, 1959. 8°, 96 S. – Kart. DM 4,80.

Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas PII PP. XII »Haurietis aquas«. Quas peritis collaborantibus ediderunt Augustinus Bea S. J. – Hugo Rahner S. J. – Henri Rondet S. J. – Friedrich Schwendimann S. J. Volumen I: Pars theologica. Volumen II: Pars historica et pastoralis. Freiburg i. Br., Herder, 1959. Gr.-8°, XV und 780, VI und 661 S. – Beide Bände brosch. DM 88,—; Ln. DM 96,—.

Dessauer, Friedrich, *Prometheus und die Weltübel.* Frankfurt am Main, Knecht, 1959. 8°, 204 S. – Ln. DM 9,80.

Ermecke, Gustav, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute.* (Rektoratsrede 1958/59.) Paderborn, Schöningh, 1959. Gr.-8°, 41 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Fesenmayer, Gebhard, Ofmcap., *Die Botschaft vom Christusheil.* Eine Führung in die Evangelien der Sonn- und Festtage zu Predigt und Betrachtung. Werl, Coelde, 1959. Gr.-8°, 317 S. – Ln. DM 14,80.

Fischer, Balthasar und Wagner, Johannes (Herausgeber), *Paschatis Sollemnia.* Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit. Basel Freiburg Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, X und 372 S. mit 8 Bildtafeln. – Ln. DM 26,50.

Gilson, Étienne, *Johannes Duns Scotus.* Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. Düsseldorf, Schwann, 1959. Gr.-8°, 712 S. – Brosch. DM 48,—; Ln. DM 56,—.

Gräf, Hermann J., SVD, *Palmweihe und Palmprozession in der lateinischen Liturgie.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 5.) Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung,1959. Gr.-8°, XXIV und 174 S. – Kart. DM 19,80.

Grelot, P. und Pierron, J., *Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund.* (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift.) Düsseldorf, Patmos, 1959. Kl.-8°, 120 S. – Brosch. DM 4,80.

Grotius, Hugo, *Ein Passionsspiel.* Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von Hans K.E.L. Keller. München, Verlag der Grotius-Stiftung, 1959. Kl.-8°, 137 S. – Kart. DM 7,—.

Haas, Adolf (Herausgeber), *Das stammesge-*

schichtliche Werden der Organismen und des Menschen. Band I: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehre. Basel Freiburg Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, 532 S. mit 16 Bildtafeln, zahlreichen Abbildungen und Tabellen im Text. – Ln. DM 36,—.

von Hildebrand, Dietrich, *Christliche Ethik.* Düsseldorf, Patmos, 1959. 8°, 560 S. – Ln. DM 24,—.

Höffner, Joseph, *Ehe und Familie.* Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft. Münster, Regensberg, 1959. Kl.- 8°, 134 S. – Pappbd. DM 3,20.

Die Katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Band I: Die Quellen der Theologie. Gott und seine Schöpfung. Basel Freiburg Wien, 1959. 8°, XXIX und 795 S. mit 5 Bildtafeln. – Ln. Subskriptionspreis DM 42,—.

Koper, Rigobert, OFM, *Das Weltverständnis des hl. Franziskus von Assisi.* Eine Untersuchung über das »Exivi de Saeculo«. (Franziskanische Forschungen, 14. Heft.) Werl, Coelde, 1959. Gr.-8°, 156 S. – Kart. DM 12,—.

Lemoine, F.-M. und Novel, C., *Christus unser Erlöser.* Alttestamentliche Verheißung und neutestamentliche Erfüllung. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift.) Düsseldorf, Patmos, 1959. Kl.-8°, 104 S. – Brosch. DM 4,80.

Lercaro, Giacomo, Kardinal, *Wege zum betrachtenden Gebet.* Übersetzt von Hilde Reinhard. Basel Freiburg Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, 384 S. – Ln. DM 22,—.

Maertens, Thierry, OSB, *Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis.* Das Wirken des Gottesgeistes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift.) Düsseldorf, Patmos, 1959. Kl.-8°, 115 S. – Brosch. DM 4,80.

Mayer, Rudolf/Reuss, Joseph, *Die Qumranfunde und die Bibel.* Regensburg, Pustet, 1959. Gr.-8°, 168 S. – Kart. DM 7,50; Ln. DM 10,—.

Mensching, Gustav, *Die Religion.* Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart, Schwab, 1959. Gr.-8°, 409 S. – Ln. DM 26.—.

Nebel, Gerhard, *Homer.* Stuttgart, Klett, 1959. 8°, 353 S. – Ln. DM 22,55.

Neuhäusler, Engelbert, *Der heilige Weg.* Biblische Betrachtungen über den Passionsbericht der Evangelien. Düsseldorf, Patmos, 1959. 8°, 132 S. – Ln. DM 7,80.

Rahner, Karl, SJ, Sendung und Gnade. *Beiträge zur Pastoraltheologie.* Innsbruck Wien München, Tyrolia, 1959. 8°, 561 S.– Ln. DM ca. 22,—.

Schaffner, Otto, *Christliche Demut.* Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas. (Cassiciacum, Bd. XVII.) Würzburg, Augustinus-Verlag, 1959. 8°, 327 S. – Kart. DM 18,—.

Schneider, Heinrich (übers. u. erkl.), *Die Bücher Esra und Nehemia.* Bonn, Hanstein, 1959. Gr.-8°, XV und 268 S. mit 2 Kartenskizzen. – Brosch. DM 24,—.

Schwarz-Schwickerath, Engeli, *Mein Weg zu Gott.* (Ein Sonderband der Kreuzring-Bücherei, Trier.) Trier, Zimmer, 1959. 8°, 19 S. – Kld. DM 5,70.

Spaemann, Robert, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration.* Studien über L. G. A. de Bonald, München, Kösel, 1959. 8°, 216 S. – Ln. DM 18,50.

Standing, E. M., *Maria Montessori.* Leben und Werk. Stuttgart, Klett, 1959. 8°, 330 S.– Ln. DM 17,80.

Stier, Fridolin, *Geschichte Gottes mit dem Menschen.* Dargestellt an Berichten des Alten und Neuen Testamentes. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift.) Düsseldorf, Patmos, 1959. Kl.-8°, 134 S. – Brosch. DM 4,80.

Taschenkalender für den katholischen Klerus. 1960. 75. Jahrgang. Köln, Benziger, 1960. 10,5 × 15 cm, 366 S. – Plastikeinband DM 4,80.

Tyciak, Julius, *Heilige Theophanie.* Kultgedanken des Morgenlandes. Trier, Paulinus-Verlag, 1959. Kl.-8°, 70 S. – Kart. DM 4,80.

Winklhofer, Alois, *Das Kommen seines Reiches.* Von den letzten Dingen. Frankfurt, Knecht, 1959. 8°, 346 S. – Ln. DM 12,80.

Wolff, Toni, *Studien zu C. G. Jungs Psychologie.* Zürich, Rhein-Verlag, 1959. 8°, 334 S. – Ln. DM 18,80.

Zeeden, Ernst Walter, *Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.* (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 17.) Münster, Aschendorff, 1959. 8°, 108 S. – Kart. DM 6,80.

Zumkeller, Adolar, OESA, *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O.E.S.A. († 1357).* Würzburg, Augustinus-Verlag, 1959. Gr.-8°, VIII und 316 S. – Brosch. DM 35,—.

Seit 1959 erscheinen wieder

Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens

Begründet von Ildefons Herwegen OSB, Abt von Maria Laach. Weitergeführt und herausgegeben von P. Dr. Stephanus Hilpisch und P. Dr. Emmanuel v. Severus, Benediktinern der Abtei Maria Laach.

Das Aufgabengebiet dieser 1912 gegründeten und 1941 zum Stillstand gekommenen Reihe wird auch nach ihrer Wiedereröffnung das gleiche sein wie bisher: Quellen und Forschungen aus der Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens zu veröffentlichen. Dem weitgestreckten Programm der Sammlung sollen auch fernerhin keine allzu engen Grenzen gezogen werden – d. h. ordensgeschichtliche Studien sollen ebenso wie ordensrechtliche betrieben, textkritische und überlieferungsgeschichtliche Probleme behandelt werden, nicht zuletzt sollen auch die Theologen des Mönchtums und die großen Persönlichkeiten ihrer Träger berücksichtigt werden wie die klösterliche Kunst.

Als 23. Heft liegt bereits vor

Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti

Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare.
Von P. Wolfgang Hafner OSB.
XX und 158 Seiten, 2 Tafeln, 9 Beilagen, kart. DM 19,80.

In dieser Arbeit werden die Handschriften des ungedruckten Basilius-Kommentares erstmals in ihrem ganzen Umfange auf ihr Verhältnis zu zwei verwandten Kommentaren untersucht, die bis jetzt Paulus Diaconus und Hildemar zugeschrieben wurden. Das Ergebnis ist überraschend, gelingt es doch dem Verfasser, in minutiöser Kleinarbeit den Nachweis zu liefern, daß Paulus Diaconus als Verfasser des ihm zugeschriebenen Kommentares ausscheidet und die gedruckte Version des Hildemar nicht authentisch, sondern bereits eine Bearbeitung ist. Diese drei Kommentare sind demnach als drei Redaktionen der von Hildemar mündlich vorgetragenen Erklärungen anzusehen. Das hat seine Bedeutung für die Geschichte des benediktinischen Mönchtums in karolingischer Zeit, besonders wird die Tätigkeit Benedikts von Aniane neu beleuchtet. Der Verfasser bietet über dies erstmalig eine Zusammenfassung sämtlicher Handschriften der drei Gruppen und ediert auch die Eigentexte des sogenannten Basilius, die für den Liturgiker wie für den Kulturhistoriker manche Einzelheit aus dem monastischen Leben bieten.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTFALEN